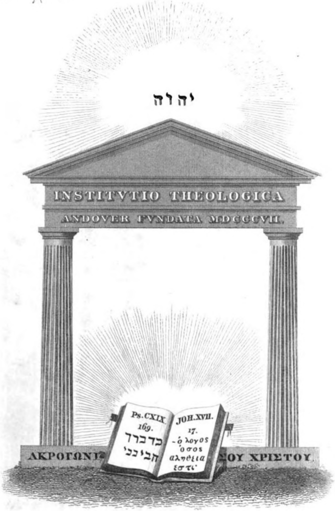
Digitized by Google



Digitized by Google

Niedner. 110.

Digitized by Google

Digitized by Google

Gemeinfaßliche Darstellung
des
Fichteschen Systems
und der
daraus hervorgehenden Religionstheorie.

---

von

J. B. Schad,
Doktor der Philosophie in Jena, ehemals Benediktiner und Professor der Philosophie zu Banz.

Erster Band.

Erfurt
in der Henningschen Buchhandlung
1800.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Wenn ich gegenwärtige Darstellung der *Fichteschen* Philosophie *gemeinfaßlich* nenne, so will ich dadurch keinesweges behaupten, daß sie von jedem, der nur lesen gelernt hat, von dem hohen, und niederen Pöbel überhaupt, verstanden werden könne. Die Philosophie, als solche, kann in diesem allgemeinen Sinne nie faßlich, und eigentlich populär werden, am wenigsten die *Fichtesche*, welche die abstrakteste ist, die je war, indem sie über alle Erfahrung hinausliegt, und, ehe man sie ganz, oder wenigstens in Be-

Digitized by Google

treff ihrer wesentlichen Punkte gefaßt hat, durch eine natürliche, wenn ich mich so ausdrücken darf, optische Täuschung des Verstandes aller Erfahrung zu widersprechen scheint, ob sie gleich ihrem Wesen nach für den vertrauten Kenner derselben die einzige ist, die nicht nur mit der ganzen Erfahrung auf das vollkommenste übereinstimmt, sondern auch dieselbe auf eine einzig mögliche Art begründet. Es liegt schon in der Natur der Philosophie, daß sie nie populär werden kann. Daher ist jede vorgebliche Popularphilosophie nichts weniger, als Philosophie. Jeder eigentlich philosophischen Schrift kann mit Recht von dem Verfasser als Motto vorausgesetzt werden, was der Dichter sagt: *Odi profaeum vulgus, et arceo.*

In Ansehung gegenwärtiger Schrift behaupte ich nur, daß sie für diejenigen g e m e i n f a ß l i c h seyn werde, die schon im Nachdenken über philosophische Gegenstände geübt, mit einem von gewissen Lieblingsvorurtheilen freyen, nur Wahrheit suchenden, aufmerksamen Geiste dieselbe lesen werden. Für solche Leser habe ich, wie ich hoffe, gewiß nicht vergebens geschrieben. Meine Absicht ist schon in gewisser Rücksicht erreicht, wenn sie durch diese Anleitung nur in den Stand gesetzt werden, den Punkt, von welchem die F i c h t e-

sche

sche Philosophie ausgeht, und das Ziel, wohin sie führt, richtig zu fassen, wenn sie auch auf dem Wege zu demselben in manche Gegenden gerathen sollten, wo ihnen noch manches dunkel wäre, und wo sie sich noch nicht hinreichend orientiren könnten. Denn man darf nur den Anfangs- und Endpunkt dieser Philosophie richtig gefaßt haben, um einzusehen, daß sie von höchster Wichtigkeit ist, indem sie gerade diejenigen Wahrheiten, die der Menschheit ewig heilig seyn werden, an welchen ihre ganze Würde und ihr höchstes Interesse hängt, auf eine einzigmögliche Art begründet; und daß sie folglich das ernsthafteste, und anhaltendste Studium von allen denen verdient, die durch irgend einen Zufall über den Gesichtskreis des gemeinen Menschensinnes hinausgetrieben, über die Wahrheit der Aussagen desselben zu zweifeln anfangen, und darüber Rechenschaft fodern. Wer in der Geisteskultur noch nicht so weit vorgerückt ist, daß sich ihm in Absicht auf die Möglichkeit der Erfahrung, oder alles dessen, was in seinem Bewußtseyn vorgeht, unabweisliche Zweifel aufdringen; wer die Schwierigkeiten wenigstens noch nicht dunkel fühlt, die nothwendig statt finden, wenn man den Vorstellungen von Gegenständen, oder den individuellen Bestimmungen des Bewußtseyns, über welches man schlechterdings nicht hinausdringen, und bis

einem absoluten Seyn vordringen kann, Realität zusichern will; kurz, wer noch die Realität der Dinge an sich für unwiderlegbar hält, die unser Gemüth afficiren, und dadurch die Vorstellungen hervorbringen, oder wenigstens den Stoff zu denselben abliefern sollen, der ist, so lange er in dieser Geistesstimmung bleibt, zur Philosophie gar noch nicht fähig. Es fehlt ihm der innere Sinn zur philosophischen Ansicht der Dinge. Für solche Leser behaupte ich keineswegs, gemeinfaßlich geschrieben zu haben. Dies vermag schlechterdings kein Philosoph, wenn er auch vom Himmel gestiegen, wenn er selbst der Erzengel Gabriel wäre (aber nicht derjenige, der sich unlängst auf eine des Satans würdige Art vernehmen ließ). Für jene Leser hat die Fichtesche Philosophie auch nicht einen einzigen Berührungspunkt gemein. Für sie ist alles baarer Unsinn, was nur immer, den Prinzipien derselben gemäß, gesagt werden mag, wenn es auch auf die lichtvolleste Art gesagt würde. Das Bestreben, auf die oben bestimmte Art für gewisse, der Wahrheit empfängliche, Leser gemeinfaßlich zu schreiben, bestimmte auch in dieser Darstellung die Ordnung der Gedanken, und die Schreibart. Ich schlug den Weg eines freyen, von den Fesseln des Systems entbundenen, Räsonements ein, damit mir der Leser um so leichter folgen, und das Ziel

auf

auf welches alles hinausläuft, um so ungehinderter ins Auge fassen, und verfolgen könnte.

Vielleicht wird diese Darstellung manchem vertrauten Kenner der Fichteschen Philosophie zu weitschweifig, und mit unnützen Wiederhollungen überladen zu seyn scheinen. Aber wer sich in die Denkart derjenigen zu versetzen weiß, die mit dem transcendentalen Standpunkte noch gänzlich unbekannt sind, und wer daher die Schwierigkeiten kennt, mit welchen sie zu kämpfen haben, bis sie sich auf denselben erheben, und darauf behaupten können, der wird mir auch, wie ich hoffe, eingestehen, daß man auf Eleganz, auf philosophische Kürze, und Präcision Verzicht leisten müsse, wenn man solchen Lesern verständlich werden will. Die natürliche Ueberzeugung des Menschen, und Ansicht der Dinge ist nothwendig dogmatisch. Die absolute Form des Bewußtseyns fodert, daß in unsern Vorstellungen immer ein Subjektives, und Objektives unterschieden, und auf einander bezogen werde. Auch sogar wenn sich das vorstellende Subjekt selbst vorstellet, muß es sich nach jenem Gesetze als etwas von sich selbst Verschiedenes, als Objekt, das als solches dem Subjekte entgegengesetzt ist, vorstellen. Wir können nie über das nothwendige Bewußtseyn hinaus, um bis zu den

Dingen, die, wie es uns dünkt, unabhängig von unserm Bewußtseyn existiren, vorzudringen, und durch Vergleichung derselben mit unsern Vorstellungen zu erfahren, ob und inwieferne den letzteren Realität zukomme, oder nicht. Der Grund des Glaubens an die Realität der unsern Vorstellungen entsprechenden Gegenstände ist weiter nichts, als ein sich uns mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdringendes Bewußtseyn. Die Dinge, die uns unabhängig von unserer Vorstellung zu existiren scheinen, sind weiter nichts, als ein reflektirtes Bewußtseyn, ein Bewußtseyn des ursprünglichen Bewußtseyns, oder ein Bewußtseyn, das sich selbst zum Objekt wird. Dieses nothwendige, reflektirte Bewußtseyn ist das Objekt, welches der gemeine Menschensinn als unabhängig von uns, als Ding an sich, außer sich versetzt, und nach diesem Standpunkte versetzen muß. Auf dieses reflektirte Bewußtseyn (Objekt, Ding) wird aufs neue reflektirt, und so scheint nothwendig unser Erkenntnißvermögen durch das Objekt bestimmt zu werden, obgleich das Objekt nur durch das Erkenntnißvermögen ursprünglich bestimmt wird.

Dies ist die optische Täuschung des Verstandes, die uns nicht nur angebohren ist, sondern die auch im-

mer-

merwährend, seitdem wir zum Bewußtseyn gekommen sind, unterhalten, und stets fester begründet wurde, und der folglich Niemand ausweichen kann. Dies ist auch der Grund, warum der Mensch so schwer auf den transcendentalen Gesichtspunkt zu erheben ist, und warum er, wenn er auch denselben schon zum Theil gefaßt hat, anfangs immer wieder auf den des Dogmatismus zurücksinkt. Daher ist es für den Schriftsteller, der in diesem Fache verstanden zu werden wünscht, schlechterdings nöthig, daß er das, was den *transcendentalen* Gesichtspunkt zu fixiren scheint, von Zeit zu Zeit, in verschiedenen Verbindungen, und Wendungen wiederhole, damit der Leser, der, ehe man sichs versiehet, zur dogmatischen Ansicht der Dinge herabzusinken pflegt, immer wieder aufs neue zu dem Gesichtspunkte der wahren Philosophie empor gehoben werde. Wer dies bedenket, wird mich, wie ich hoffe, keiner zwecklosen Weitschweifigkeit, und unnützen Wiederholungen beschuldigen. Im zweyten Theile werde ich mich schon präciser ausdrücken können.

Nur dann, wenn einmal Fichte allgemein wird verstanden seyn, wird sich sein System mit der erfoderlichen Präcision, Eleganz, und Form vortragen lassen.

Sehr

Sehr schätzbar ist mir die Gefälligkeit, die mir Fichte dadurch erwiesen hat, daß er, ehe er nach Berlin abreisete, diejenigen Bogen meines Manuscriptes überlas, in welchen gerade das Wichtigste seines Systemes, nämlich die Grundlage desselben, dargestellt ist, wofür ich ihm hier öffentlich danke. Noch schätzbarer aber ist mir das Urtheil, das er darüber gefällt hat, kraft dessen er mir bezeugte, daß sein Sinn auf das richtigste dargestellt sey, und daß er folglich in Absicht auf den Inhalt auch nicht ein Wort aussetzen könne. Unter der Voraussetzung einer gehörigen Vorsicht im Schließen (deren ich mir bewußt bin), kann ich also sicher seyn, nichts in dieser Schrift behauptet zu haben, das dem Geiste der Fichteschen Philosophie entgegen wäre.

Einleitung.

Nichts beweiset die Geistlosigkeit unseres sogenannten philosophischen Jahrhunderts überhaupt, und die blinde Nachbetung der Kantianer insbesondere deutlicher, und auffallender, als der neueste Vorfall in Betreff der Fichteschen Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung in dem philosophischen Journal, herausgegeben von Herrn Fichte und Niethammer, und dann der dadurch veranlaßten Appellation gegen die Anklage des Atheismus von Herrn Fichte. Kants Kritik der Vernunft existirt schon bis anderthalb Jahrzehnd, und es war noch Niemanden weder unter den zahlreichen philosophischen, noch theologischen Sekten auch nur im Traume eingefallen, den Stifter der kritischen Philosophie atheistischer Aeußerungen zu beschuldigen, obschon derselbe nicht nur eben das, was Fichte in jenen beyden Schriften behauptet, und

was

was man als einen Beweis seines Atheismus gelten lassen will, gesagt, sondern offenbar seiner ganzen Philosophie zum Grunde gelegt hat. Denn es ist unläugbar, daß Kant die theoretische Vernunft von der praktischen schlechterdings abhängig gemacht, und insbesondere der erstern in dem Gebiete der übersinnlichen Welt nicht einen Fußbreit Landes eingeräumt, und folglich ihr das Vermögen, in derselben irgend etwas zu bestimmen, absolut abgesprochen habe.

Daß ferner eben dieser Philosoph die aus jenem Grundsatze fließende Behauptung, daß die durch die Kategorien a priori bestimmten Prädikate der Dinge bloß auf die Gegenstände der sinnlichen, keinesweges aber der übersinnlichen Welt anwendbar seyen, — eine Behauptung, um welche sich seine ganze Philosophie drehet — das ist so weltkundig, daß es auf allen Dächern von den Kantianern gepredigt, und von den Antikantianern bestritten wird. Daß nun in der Tafel der Kategorien unter andern Substanzialität, Causalität, Existenz — vorkommen, weiß wieder jeder, der seit der Erscheinung der Kritik in Absicht auf philosophische Untersuchungen nicht ganz, und für immer geträumet hat.

Diese Behauptung Kants kann, seiner Voraussetzung gemäß, doch wohl, wenn man davon auch nur die nächste Anwendung auf Gott macht, nichts anders

heißen,

heißen, als: da Gott nur als ein übersinnliches Wesen gedacht werden kann, so läßt sich von ihm im eigentlichsten Verstand nicht sagen, er sey Substanz, Ursache der Sinnenwelt, er existire u. s. f.

Man sollte glauben, es gehöre gar kein ausgezeichneter Tiefsinn und Scharfblick, sondern nur die gemeinste Verstandeskultur eines Anfängers in der Philosophie dazu, um jene Anwendung zu machen; ja es sey schlechterdings unmöglich, daß dieselbe irgend einem Menschen entgehen könne, der nur die Worte Kants verstanden hat.

Allein es gehört unter die neuesten, und unerhörtesten Wunder, die in unsern Tagen auf dem Gebiete der Philosophie geschehen, daß jene Anwendung dennoch ein tiefes Geheimniß blieb, und zwar — was das auffallendste dabey ist — zweyen entgegengesetzten Partheyen, davon eine allen Scharfsinn aufbot, um das kantische System durch Aufspürung aller scheinbaren Paradoxien und Verstöße gegen hergebrachte Grundsätze möglichst gehässig zu machen, und zu verdrängen; die andere aber, um durch Ergründung desselben in allen seinen Theilen, durch einen leichten Ueberblick über das Ganze, durch eine lichtvolle Darstellung, und fruchtbare Anwendung auf alle Gegenstände des menschlichen Wissens, und vorzüglich auf Moral und Religion — es, so viel, als möglich ist, allgemein geltend zu machen, und jedermann, der

sich nur einigermassen durch Denkkraft vor dem grossen Haufen auszuzeichnen wünscht, unter die Fahne der Kritik anzuwerben.

Es war noch nie der Fall, so lange philosophirt wird, daß in Betreff irgend eines philosophischen Systems so viel *pro* und *contra*, und zwar in so kurzem Zeitraum geschrieben, und in einem so marktschreyerischen Tone dem Publikum angedrungen wurde, als es seit der kantischen Periode geschehen ist. Man sollte billig glauben, daß nun alle Geheimnisse der Weisheit, und Thorheit, die nach der Versicherung beyder Theile in der Kritik verborgen liegen sollen, auf das deutlichste entdeckt, und der Welt ohne Hülle dargestellt wären. Daß aber der große Hause der Kantianer sowohl, als Antikantianer nicht einmal noch bis zum Buchstaben B der Kritik vorgedrungen sey, sondern noch den Kopf über A zerbreche, und daß es folglich weiter nichts, als die seltenste Grossprecherey sey, wenn man von allen Seiten her versichert, daß man den Sinn der Kritik vollkommen lesen, und andern verständlich machen könne, das erhellet Sonnenklar aus der neuesten Thatsache, daß man nicht einmal fähig war, von Kants Behauptung in Betreff der Kategorien die nächste, unmittelbarste Anwendung auf Gott zu machen. Der Beweis davon liegt handgreiflich am Tage. Denn sobald Fichte auftrat, und in den oben genannten Schriften jene Anwendung machte, so ließ sich sogleich von verschiedenen Seiten her

ein

ein wildes Geschrey von Kantianern und Antikantianern, die sich nun mit einander verbanden, verneh-men mit dem Innhalt, daß Fichte ein Atheist sey, daß man folglich seine Schriften vertilgen, und ihm selbst das Handwerk legen müsse.

Gegen diesen Vorwurf suchte sich Herr Fichte durch seine Apellation zu vertheidigen. Aber ob er sich gleich alle Mühe gegeben hat, in dieser Schrift seine Gedanken so deutlich und faßlich vorzutragen, daß er wenigstens bey denkenden Männern allen gefährlichen Mißverstand zu entfernen hoffen konnte, so wurde er dennoch auch hier so jämmerlich, und beynahe allgemein mißverstanden, daß, wie aus den verschiedenen Gegenschriften erhellet, man nicht einmal von weitem ahndete, worin der Geist der Fichteschen Philosophie, und seiner darauf beruhenden Religionstheorie bestehe.

Da nun dieser Streit von höchster Wichtigkeit ist, indem er theils den letzten Grund unseres gesammten Wissens, theils den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung betrift, so würde derienige ganz gewiß sich ein nicht geringes Verdienst um das denkende Publikum erwerben, der durch eine faßliche, nach seiner eignen Ansicht dargestellte Erläuterung der vorzüglichsten Sätze, worauf Herrn Fichte's philosophisches System überhaupt, und seine Religionstheorie insbesondere beruhet, die Mißverständnisse wenigstens in so weit zu be-

richtigen sich bestrebte, daß man doch größtentheils wüßte, worüber denn eigentlich gestritten werde, worin sich das Fichtesche System von den übrigen vorzüglichsten Systemen, welche die philosophirende Vernunft zur Begründung des menschlichen Wissens von jeher ausgedacht hat, auszeichne, was es unter denselben für einen Rang behaupte; ob insbesondere seine Religionstheorie wirklich so gefährlich sey, als man glaubt, und ob der ganze darüber erhobene Streit das Wesen der Religion, oder nur eine neue philosophische Ansicht dessen, was der gesunde Menschenverstand, durch dunkle Gefühle geleitet, hierüber schon längst ausgesagt hat, betreffe. Würde noch dabey gezeigt, daß das Fichtesche System unter allen das einzige sey, welches den Foderungen der Vernunft in aller Rücksicht Genüge leiste, so daß sich nun durch dasselbe die wichtigen Fragen, deren Beantwortung jedes philosophisches System beabsichtigen muß, auf eine allgemein gültige Art beantworten lassen; daß in jedem andern Systeme, wenn man consequent verfährt, alle Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, alle Freyheit des Willens, folglich alle Moralität der Handlungen, alle Aussicht in ein besseres Leben, aller Glaube an Gott aufgehoben, und nur in jenem hinreichend begründet werde: so würde wenigstens derjenige Theil des Publikums, der das große Gewicht aller jener Gegenstände, zu deren Untersuchung der menschliche Geist früh oder spät nothwendig hingetrieben wird, lebhaft fühlt, und den Glauben an die Würde der Menschheit nicht aufgeben

kann,

kann, ein solches Unternehmen mit dem lebhaftesten Dank belohnen, indem ihm auf solche Art theils der einzig richtige Weg gezeigt würde, auf welchem die Vernunft in Betreff ihrer wichtigsten Angelegenheiten, die sie nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, nach so vielfältigen Verirrungen, in welche sie sich seit Jahrtausenden verwickelt hatte, endlich zum erwünschten Ziele, zur Harmonie mit sich selbst, käme; theils demselben der große Denker nach seinem wahren Werthe kennbar gemacht würde, der ausgerüstet mit einer außerordentlichen Geistesstärke die Bahn, für welche ein anderer ebenfalls in der Geschichte der Philosophie unvergeßlicher Mann bedeutende, aber allgemein mißverstandene Winke gegeben hatte, bis zu jenem höchst erfreulichen, für die ganze Menschheit segenreichen Ziele selbst gebrochen, und zuerst daselbst angelangt ist, wo die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden anzugelangen sich vergebens aus allen Kräften bestrebt hat. Diesen edeldenkenden Freunden der Wahrheit und der Menschheit wird es höchst interessant seyn, das hohe Verdienst des Mannes nach Gebühr kennen, und schätzen zu lernen, den die von Partheysucht und andern unedlen Leidenschaften freye Nachwelt anstaunen und segnen wird, der aber mit allen großen Männern, die durch die Fackel der Wahrheit verjährte Lieblingsvorurtheile niederzuschlagen sich bestrebten, das gemeinschaftliche Loos hat, daß er größtentheils von seinen Zeitgenossen verkannt, gelästert, gehaßt und verfolgt wird.

Ueberzeugt, in den Geist der Fichteschen Philosophie eingedrungen zu seyn, habe ich mich entschlossen, dem besser denkenden Publikum, dem es nicht an der Ausführung irgend eines selbstsüchtigen Planes, sondern nur daran gelegen ist, daß Wahrheit und Recht ans Licht komme, und das daher aufrichtig wünschet, in Betreff der Philosophie und Religionstheorie des Herrn Fichte hinreichenden Aufschluß zu erhalten, nach meiner eignen Ansicht die vorzüglichsten Grundsätze, worauf dieselbe beruhet, und Resultate, wohin sie führet, so faßlich, als es mir möglich, darzustellen. Sollte mir meine Absicht auch nur in so fern gelingen, daß man die Wichtigkeit dieser Philosophie einsehen zu lernen anfange, und dann in Betreff einer der Menschheit höchst wichtigen Sache, dergleichen der Glaube an die Gottheit ist, — richtige Begriffe über des Herrn Fichte religiöse Ueberzeugungen erhalte, und bestimmt wisse, worüber denn eigentlich gestritten werde: so würde ich mich schon glücklich schätzen, und für das bessere Publikum ein nicht geringes Verdienst erreicht zu haben glauben.

Ich habe dabey kein anderes Interesse, als jenes der Wahrheit. Wenn mir meine Absicht gelingt, daß ich verstanden werde, so werden mir zwar die Guten und Edeln, denen es nicht gleichgültig seyn kann, ob ein Mann, wie Herr Fichte ist, verstanden oder mißverstanden werde, verdanken; aber jene, deren Interesse es fodert, daß Herr Fichte für einen wirklichen Atheisten

ange-

angesehen werde, werden mir nicht nur schlechten Dank wissen, sondern vielleicht ihre Verfolgungssucht auch auf mich erstrecken. Aber ich habe schon lange gelernt, solche Menschen, welche es für ein Verbrechen ansehen, wenn man ihren Vorurtheilen nicht blinden Beyfall giebt, — nicht zu scheuen, sondern zu verachten. Meine Absicht ist es hier keinesweges, geradezu Herrn Fichte zu vertheidigen; dies ist seine eigne Sache. Er wird sich auch gewiß auf die befriedigendste Art zu vertheidigen wissen bey allen denen, die nur die Mühe auf sich nehmen wollen, in sein System einzudringen, und es nach seinem wahren Gehalt kennen zu lernen. Dieses Verständniß zu erleichtern, ist einzig der Zweck, den ich mir bey dieser Schrift vorgesetzt habe. Hat man nur einmal Herrn Fichte in den Hauptpunkten richtig gefaßt, dann kann ich das Urtheil über ihn jedem überlassen, der ihn gefaßt hat. Sollte es sich am Ende ergeben, daß seine Philosophie so wenig auf Atheismus führe, daß sie vielmehr denselben auf eine einzig mögliche Art entferne, die Religion auf unerschütterlich feste Gründe stütze, sie in ihrer Reinheit herstelle, und sie vor allen Verunstaltungen des Aberglaubens sowohl, als vor den Angriffen des Unglaubens für immer verwahre, so würde nicht blos die gute Sache der Menschheit gewinnen, welche den Glauben an Gott nicht aufgeben kann, ohne ihre ganze Würde aufzugeben; sondern man würde auch der Person desjenigen Gerechtigkeit wiederfahren lassen, den man nur durch den gröbsten Mißverstand des

Atheismus beschuldigen konnte. Mir ist es hier bloß um die gute Sache, die Herr Fichte vertheidigt, nicht aber um seine Person zu thun. Ihm selbst, dem Edlen, und Verkannten, ist mehr an jener, als an dieser gelegen. Welcher Unpartheyischer kann ohne Rührung folgende Stelle in seiner Apologie S. 12. lesen? „Der Erfolg „für meine Person ist mir ganz gleichgültig. Ich weiß „es, und fühle es mit herzerhebender Gewalt, meine „Sache ist die gute Sache; aber an meiner Person ist „nichts gelegen. Unterlieg ich in diesem Kampfe, so bin „ich zu frühe gekommen, und es ist der Wille Gottes, „daß ich unterliegen sollte; er hat der Diener mehrere, „und er wird, wenn seine Zeit kommt, die Sache, die „seine eigne Sache ist, ohne allen Zweifel siegen las„sen. — — Unter den Ruinen der Wahrheitsmärty„rer hat von jeher höhere Freyheit und Sicherheit für „die Wahrheit gekeimt. In einem jeden Zeitalter ist die „größere Menge unwissend, verblendet, und gegen neue „Belehrungen verstockt. Jedes Zeitalter würde das Ver„fahren der vorhergehenden gegen diejenigen, welche al„te Irrthümer bestreiten, in allen Stücken nachahmen; „wenn man sich doch nicht zuweilen schämte, selbst zu „thun, was man nur so eben an den Vorfahren laut ge„mißbilligt hat. Die Zeitgenossen Jesu errichteten den „Propheten Denkmäler, und sagten: Wären sie in un„sern Tagen gekommen, wir hätten sie nicht getödet; „und so thut bis auf diesen Augenblick jedes Zeitalter „an den Märtyrern der vorhergehenden. Jedes hat da„

„rin

„ein ganz recht, daß es dieselben Personen, wenn „sie wieder kämen, nicht verfolgen würde, indem diese „ja nun größtentheils ihre untrüglichen Heiligen gewor„den sind, sie verfolgen jetzt nur die, welche jene nicht „für untrüglich anerkennen wollen: aber darin muß „man ihnen Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß sie es „doch allmählich mit mehrerer Bedenklichkeit, und mit „besserm Anstande thun lernten. — — Selbst, wenn „ich gewiß wissen könnte, daß ich bestimmt sey, die un„zähligen Opfer, welche schon für die Wahrheit fielen, „um Eines zu vermehren, so müßte ich doch noch meine „letzte Kraft aufbieten, um Grundsätze in das Publikum „bringen zu helfen, welche wenigstens diejenigen sichern, „und retten könnten, die nach mir dieselbe Sache ver„theidigen werden."

Ich war nie ein Schüler des Herrn Fichte. Aber das Studium seiner Philosophie war mir Sache des Herzens. Nicht die Begierde, Parthey zu machen, oder in der philosophischen Kaste Aufsehen zu erregen, so wie es heut zu Tage unter denen, die sich dem Studium der Philosophie widmen, Mode geworden ist, sondern blos die Liebe zur Wahrheit, und das heiße Verlangen, die Kleinodien der Menschheit wenigstens für mich zu retten, mitten unter dem Sturme der Verfolgung, dem ich unter feindseligen Mönchen unaufhörlich ausgesetzt war, unwandelbare Ruhe der Seele zu finden, und mit mir selbst vollkommen Eins zu werden — das trieb mich in

meiner

meiner Mönchszelle zu dem ernsthaften Studium der geistvollen Schriften eines Mannes hin, der zwar ein Verehrer Kants, aber frey von aller Nachbetung, durch Selbstkraft sich seine eigne Bahn brach, und die großen Ideen desselben zu einem harmonischen Ganzen verarbeitete; eines Mannes, dessen unser Zeitalter vorzüglich bedürfte, um aus dem neuen Labyrinth von Verirrungen zu kommen, worein es ein gänzlich mißverstandener Kriticismus verleitet hatte.

Um in den Geist der Fichteschen Schriften tiefer einzudringen, als es vielleicht manchen an Scharfsinn und Gelehrsamkeit mir weit überlegenen Männern gelang, dazu war meine Lage als Mönch mir günstiger, als man dem ersten Ansehen nach glauben sollte.

Ich hatte das Unglück, gleich in den ersten Jahren meines Klosterlebens, in die Schlingen des widersinnigsten Mysticismus zu gerathen. Die schrecklichste Geistesverwirrung und Entzweyung mit mir selbst war die Folge davon. Mit Schaudern denk' ich noch zurück an diesen höchst unseligen Zustand, der eine wahre Hölle war, und wovon ich schlechterdings unfähig bin, eine Schilderung zu machen. Je größer und lebhafter der Eifer war, der mich für das Wahre und Gute überhaupt entflammte, desto unausstehliger war für mich die Qual, zu sehen, daß ich immer weiter von dem wahren Ziele zurück kam, und statt Ruhe der Seele zu erhalten, immer schauervol-

teren

len Geistesstürmen ausgesetzt wurde. Aengstlich kroch ich, so zu sagen, durch alle Schlupfwinkel des mönchischen Aberglaubens, um nur einige Ruhe und Erquickung wider meinen empörten Geist zu finden; aber vergebens. Ich verließ die Mystiker, und Asceten des Mönchthums, und nahm meine Zuflucht zu den Theologen der katholischen Kirche. Aber hier kam ich von dem Regen in die Traufe. Meine Verwirrung nahm immer mehr zu, je mehr ich mich bestrebte, durch das Studium der Theologie mit mir selbst in Uebereinstimmung zu kommen. Das fatale Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche heiligte jeden Unsinn, und verschloß mir, da es jeden noch so bescheidenen Zweifel als Ketzerey brandmarkt, allen möglichen Weg zur Wahrheit, und der davon abhängenden, seit vielen Jahren schon vergebens mit größter Sehnsucht gewünschten Gemüths- und Gewissensruhe.

Als ich auch hier keinen Frieden erhalten konnte, suchte ich Hülfe bey den Philosophen. Kants Kritik war noch nicht erschienen. Es waren die Popularphilosophen, denen ich mich in die Arme warf. Es war mit meiner Geistesverwirrung schon zu weit gekommen, als daß es einer Popularphilosophie möglich gewesen wäre, mich auf einen Standpunkt zu erheben, der mir unerschütterliche Gemüthsruhe, und durchgängige Harmonie mit mir selbst hätte gewähren können. Aber ich habe ihr doch viel zu verdanken; sie bahnte den Weg zu dem er-

wünschten Ziele, das ich erst späterhin erreichte. Sie stürzte die widersinnigsten, und lästigsten Götzen des mönchischen Aberglaubens, und verwahrte mich vor allerley unnützen Geistesfoltern. Sie entflammte mein Herz mit einem edlen und lebendigen Interesse für Wahrheit, Schönheit und Tugend, und machte dadurch nach einem schauervollen Winter, binnen welchem alle zarten Gefühle der Humanität für immer erstorben zu seyn schienen, einem reizenden Frühlinge, dessen erwärmende und alles belebende Sonne jene wieder vom Tode weckte, Platz. Sie schärfte endlich den Prüfungsgeist, durch dessen leitenden Faden man allein aus dem Labyrinth von Verirrungen auf den Weg der Wahrheit zurückkommen kann, und erfüllte mich mit einem unversöhnlichen Haß gegen die Schriften der auf dem mysteriösen Dreyfuß sitzenden Mönchsascetik, die meine Geistesruhe mehrere Jahre lang auf das fürchterlichste gestört, und mein Innerstes zerrissen hatte. Indessen erschien die Kritik. Lange nahm ich keine Notiz von diesem wichtigen Buche. Nach dem, was ich von ihr gehört, und in verschiedenen Schriften gelesen hatte, glaubte ich, nur neue Wortklauberey, und Subtilitätensucht, derjenigen ähnlich, die in den finstersten Zeiten der scholastischen Barbarey geherrscht hatte, und die nun aus den Hallen und Schriften der Philosophen alle Grazien wieder zu verscheuchen drohete, sey der Grundcharakter dieses so sonderbaren Geistesproduktes. Ein Zufall nöthigte mich, die Kritik wenigstens flüchtig durchzulesen. Dadurch

durch wurde mein erstes Urtheil von ihr umgestimmt. Ich hielt diese Schrift des ernsthaftesten, und anhaltendsten Studiums würdig. Ihr verdanke ichs, daß ich nun verschiedene Grundvorurtheile, die bey mir bisher noch fest standen, und die mir in der Erforschung der Wahrheit außerordentlich hinderlich waren, mit voller Ueberzeugung, und Beruhigung aufgab. Unter diesen war vorzüglich die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, welche auf dem Wege zur Wahrheit das größte Hinderniß ist, und jeden Fortschritt schlechterdings unmöglich macht. Wer noch mit diesem Wahne bethöret ist, der muß gerade in Betreff der für die Menschheit wichtigsten Gegenstände alle freye, ernstliche Untersuchung aufgeben. Er darf nur blindgläubig nachbeten, was andere vor ihm gedacht und bestimmt haben. Darüber den geringsten Zweifel auch nur hegen, oder gar laut werden lassen, ist in den Augen der Rechtgläubigen das größte Verbrechen. Sehr richtig schildert Herr Fichte in seiner Apologie S. 15. die Denkart der Zeloten für Rechtgläubigkeit, die nun wieder mehr, als jemals geltend gemacht werden soll. „Freyheit der Untersuchung, sprechen sie, gefährdet die Sicherheit der Staaten; Selbstdenken ist die Quelle aller bürgerlichen Unruhen: hier, „hier ist die Stelle, wo man das Uebel mit der Wurzel „ausrotten kann. Die einzig untrügliche Wahrheit, über „die kein sterblicher Geist hinaus kann, die keiner weitern „Prüfung, Erläuterung, oder Auseinandersetzung bedarf, „ist schon längst fertig; sie liegt aufbewahrt in gewissen

„Glau-

Digitized by Google

„Glaubensbekenntnissen; das Geschäft des Selbstdenkens „ist schon längst für das Menschengeschlecht geschlossen. „Diese Wahrheit auswendig zu lernen, sie zu wieder„holen, und immer zu wiederholen, darauf muß man al„le Geistesbeschäftigung einschränken; dann stehen die „Thronen fest, die Altäre wanken nicht, und kein Heller „gehet an den Stolgebühren verlohren.“

Der Glaube von Unfehlbarkeit der Kirche ist bey einem eifrigen Katholiken von höchster Wichtigkeit. Er bindet das Gewissen, tödet jeden Zweifel in seiner Geburt, unterdrücket den Forschungstrieb, und macht den Irrthum, wenn er auch noch so abentheuerlich, und verderblich ist, unbesiegbar. Es war also eine höchst wohlthätige Folge, die das Studium der Kritik bey mir bewirkte, daß jener Glaube, der vorzüglichste Grund alles religiösen Aberglaubens, und das größte Hinderniß der Wahrheit, fiel. Nun fielen meinem Forschungsgeiste auf einmal die Fesseln ab; nun öffnete sich mir ein großer unübersehbarer Gesichts- und Wirkungskreis. Wie wohl war mir da bey dem ersten Gefühl meiner Geistesfreyheit! Welch einen geschwinden und glücklichen Fortgang gewannen alle meine Untersuchungen in dem unermessenen Gebiete der Wahrheit! Mit welchem Interesse stellte ich nun eine Kritik meiner selbst, und aller der Grundsätze, und Meynungen an, die ich bisher für wahr gehalten hatte! Es gieng, so zu sagen, aus dem alten Chaos eine neue Schöpfung in mir hervor. Aber noch

im-

immer konnte ich nicht mit mir selbst vollkommen Eins werden, und meine Gedanken zu einem festen, zusammenhängenden Systeme vereinigen. Durch das Studium der Kritik gelang mirs, manchen Zweifel, der mich vorher ängstigte, zu berichtigen; aber es entstanden dafür auch viele neue Zweifel, die von höchster Wichtigkeit waren, indem sie den ersten, unerschütterlichen Grund unseres Wissens, die Freyheit des Willens, und die davon abhängende Moralität der Handlungen, den Glauben an Gott, und eine ewige Fortdauer unseres Wesens betrafen. Die Kritik raubte mir die alten Stützen meiner Ueberzeugungen in Absicht auf die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, und, da ich in ihren Geist noch nicht genug eingedrungen war, so schienen mir diejenigen, welche sie statt der alten unterschoben hatte, nicht feste, und unerschütterlich genug. Mein Geist kam in neue, und um so größere Unruhe, je wichtiger die Gegenstände waren, deren Realität durch schwere Zweifel gefährdet wurde, und jemehr mir daran gelegen war, in Absicht auf dieselben, koste es auch, was es wolle, ganz befriedigenden Aufschluß zu erhalten.

In dieser Verlegenheit suchte ich mich Rathes zu rholen bey dem zahllosen Heere der Commentatoren der Kritik. Gelockt durch die marktschreyerische Anpreisung ihrer Waare, und entflammt von Begierde, das Tagebuch meiner Zweifel über die wichtigsten Dinge, bey welchen Leichtsinn Verbrechen ist, einmal geschlossen zu sehen,

kaufte ich die meisten Schriften der Kantianer an, und verschlang sie; aber statt Berichtigung meiner Zweifel zu erhalten, wurde ich in neue verwickelt, und fieng an, in manchen Behauptungen, die sie der sogenannten Kantischen Philosophie zum Grunde legten, einen Unsinn zu bemerken, desgleichen von Philosophen vielleicht noch nie ausgekramt worden ist. Da sie nun hoch und theuer versicherten, daß eben das, was mir schien, aus Thorheit hervorzugehen, und auf Thorheit zu führen, der ächte Sinn Kants, und das Resultat noch nie erschienener Weisheit sey, so fieng ich an, gegen die so hoch gepriesene kantische Philosophie immer gleichgültiger zu werden, und zu besorgen, daß die Kritik ein neuer mißlungener Versuch sey, das menschliche Wissen, und den Vernunftglauben an Freyheit, Gott und Unsterblichkeit auf immer zu begründen. Doch da die Kantianer in Absicht auf das, was Kant eigentlich gelehrt haben sollte, selbst unter einander außerordentlich uneins waren, und nur darin mit einander übereinstimmten, daß sie auf alle die, welche die sonderbaren Lehren des neuen philosophischen Evangeliums, für dessen unfehlbare Apostel sie sich ausgaben, nicht annahmen, mit der tiefsten Verachtung herabblickten, und sich gegen sie einen Ton erlaubten, der unter den Philosophen noch nie gehört wurde: so unterhielt dieser Umstand in mir noch die Meynung, es könne leicht möglich seyn, daß alle diese Schreyer in Betreff dessen, was sie Kant in den Mund legten, sich irrten, nur an dem Buchstaben der Kritik

klebten,

stehen, und von dem Geiste derselben gänzlich entfremdet wären. Ich hoffte daher, daß das Dunkle und Räthselhafte, das ich noch in der Kritik fand, früh oder spät von einem scharfsinnigen Selbstdenker würde enthüllt, und aufgelößt werden. Ich sehnte mich unaussprechlich nach einer Schrift, die mir vollen Aufschluß geben könnte. Reinhold trat auf, und man glaubte allgemein, an ihm den Mann gefunden zu haben, der alle Dunkelheiten der Kritik durch die Fackel seines lichtvollen und systematischen Geistes verscheuchet, und durch die verschlungenen Wege derselben bis zum erwünschten Ziele, das die philosophirende Vernunft bisher vergebens gesucht hätte, zur Wissenschaft alles Wissens vorgedrungen wäre. Ich studirte daher seine Schriften mit unbeschreiblichem Fleiße, und glaubte anfangs selbst, das Fundament sey nun gefunden, auf welchem unser gesammtes Wissen, und Glauben unerschütterlich fest gegründet werden könnte. Allein diese frohe Täuschung dauerte nur eine kurze Zeit: denn noch ehe Aenesidemus erschien, fieng dieses Fundament, und das darauf errichtete Gebäude zu wanken an.

Doch es währte nicht lange, so wurde meine Hoffnung, zur vollen Wahrheit zu kommen, aufs neue wieder belebt durch eine Schrift, die auf einem von den Kommentatoren der Kritik noch gar nicht geahndeten, vielweniger betretenen Wege zum Ziele zu führen versprach. Sie kündigte sich an durch den vielversprechenden Titel:

Einzigmöglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß von M. Jacob Sigismund Beck. Riga bey Johann Friedrich Hartknoch.

Diese Schrift ist in der That von großer Wichtigkeit; sie stellt die Kritik von einer ganz neuen Seite dar; sie deckt die großen Mißverständnisse auf, auf welche Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens nothwendig verleitet; sie zeigt den unkritischen Unsinn in der Behauptung, daß es Dinge an sich gebe, welche unser Gemüth afficiren, und dadurch den Stoff zu unsern Vorstellungen liefern, und beweiset, daß erst durch unser Vorstellen das Ding entstehe. Dadurch bahnet sie den Weg zu einem richtigen Begriff von der Transscendental-Philosophie, die bisher auch die Kantianer auf dem Gebiete des Dogmatismus aufgesucht haben. Aber sie gehet nicht weit genug; sie bleibt bey einer Thatsache, dem ursprünglichen Vorstellen, stehen, die, als solche, nothwendig einen höhern Grund voraussetzt. Es ist kein Punkt da, wodurch die theoretische und praktische Vernnnft mit einander verbunden werden, und nur Eins ausmachen. In diesem System fällt alle Freyheit weg; denn das ursprüngliche Vorstellen kann unmöglich der Grund des Sollens seyn. Die Kategorien, welche nach Herrn Beck den ursprünglichen Verstandesgebrauch, oder das ursprüngliche Vorstellen selbst ausmachen, sind blos aus der Erfah-

Erfahrung, aus dem Vorstellen des ursprünglichen Vorstellens aufgefaßt, keinesweges aber aus der Natur der Intelligenz abgeleitet; und daher kommt ihnen nur Zufälligkeit, keinesweges aber absolute Nothwendigkeit, ohne welche unser Wissen keine unerschütterliche Festigkeit erhalten kann, zu.

Auf solche Art hatte mich auch die Standpunktslehre nicht befriedigt, obgleich sie mir eine ganz neue Ansicht der Kritik gewährte, die mir in der Folge bey der Lektüre der Fichteschen Schriften sehr vortheilhaft war.

Nun entschloß ich mich, an das Studium der Wissenschaftslehre zu machen. So groß auch die Schwierigkeiten waren, die sich mir anfangs entgegen stellten, so ließ ich doch nicht nach, bis ich einige lichte Punkte faßte, die mir die Einsicht in das Ganze erleichterten, und endlich mich das Ziel erblicken ließen, welches durch die verschlungensten Gänge der Speculation erreicht werden sollte. Muthvoll drängte ich mich, so zu sagen, durch ein Dickigt von Dornen hindurch, bis ich mich endlich dem Ziele näherte.

Was mir das Verständniß der Wissenschaftslehre außerordentlich erleichterte, waren meine eignen Verirrungen, veranlaßt durch Mystik, Theologie, und dann durch die verschiedenen Philosopheme vor Kant, und

nach ihm, zu welchen ich nach und nach meine Zuflucht nahm, die mir aber keine Beruhigung verschaften, noch verschaffen konnten. Nachdem ich durch Herrn Fichtes zwar kleine, aber Innhaltsreiche Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie, die wesentlichen Foderungen genau kennen gelernt hatte, welche die Vernunft an die Philosophie, als Wissenschaft alles möglichen Wissens zu machen hat, so studirte ich die Wissenschaftslehre mit steter Hinsicht auf die ihr entgegengesetzten philosophischen Systeme. Dadurch lernte ich theils bestimmt die Mängel kennen, die denselben noch ankleben, und wodurch sie in den Augen der Vernunft nur als mißlungene Versuche, das menschliche Wissen systematisch, und daher unerschütterlich fest zu begründen, angesehen werden, theils wurde ich auf die Forderungen der Vernunft zu einem solchen Gebäude um so aufmerksamer gemacht, nach welchen ich dann auch die Wissenschaftslehre prüfte, und so tiefer in ihren Geist eindringen, und ihre Vorzüge vor allen übrigen Systemen bestimmen konnte.

Dies scheint mir auch in der That der leichteste Weg zu seyn, die Wissenschaftslehre richtig zu verstehen, das Charakteristische, wodurch sie sich vor allen übrigen Systemen auf das vortheilhafteste auszeichnet, auf das bestimmteste kennen zu lernen, und endlich die daraus hervorgehende Religionstheorie nach ihrem wahren Werthe zu würdigen. Da es nun meine Absicht ist, denjenigen,

welche

welche von dem System des Herrn Fichte, und seiner Religionstheorie einen richtigen Begriff zu haben wünschen, einen möglichst faßlichen Umriß davon zu geben, so werde ich hier bey meiner Darstellung denselben Weg einschlagen, den ich selbst gegangen bin, und auf welchem ich zum Verständniß der Wissenschaftslehre, und der darauf gebauten Religionstheorie gelanget bin. Ich werde daher erstens die vorzüglichsten Foderungen bestimmt angeben, welche die Vernunft zur Begründung alles Wissens, oder zur Philosophie als Wissenschaft alles Wissens zu machen hat; ich werde dann zweytens den Zustand der Philosophie vor Kant, und nach ihm bis auf Fichte prüfen, und dann endlich die vorzüglichsten Punkte des Fichteschen Systemes, und der darauf beruhenden Religionstheorie ins Licht zu setzen suchen.

Ich habe schon, als ich noch zu Banz war, zu einer ähnlichen Abhandlung den Anfang gemacht in dem Magazin für Katholiken. Allein da jene Zeitschrift von dem Verleger aufgegeben worden ist, und ich auch mit dem Herausgeber derselben in keiner Verbindung mehr stehe, so werde ich das wenige, was ich dort gesagt habe, hier einrücken, und nach einem etwas veränderten, und erweiterten Plan ausführen.

Erstes Hauptstück.

Begriff der Philosophie als Wissenschaft alles Wissens.

§. 1.

Es ist der Menschheit alles daran gelegen, auf dem unermeßlichen Gebiete des menschlichen Wissens einen festen, durchaus sichern, und unwandelbaren Standpunkt zu finden, von welchem aus man das Wahre vom Falschen unterscheiden, alles, was in der Sphäre des menschlichen Geistes liegt, mit Gewißheit bestimmen, und das ganze Reich der Wahrheit übersehen kann. Es muß also etwas absolut Wahres, und Gewisses geben, das allem, was immer Gegenstand der Erkenntniß werden kann, das Gepräge der Wahrheit, und Gewißheit aufdrückt. Es muß einen letzten Grund des menschlichen Wissens geben, der folglich keinen weitern Grund voraus,

setzt,

setzt, der durch nichts weiter autorisirt, und bestätigt zu werden braucht. Nur durch Voraussetzung dieses Grundes läßt sich Wahrheit und Gewißheit als möglich denken; diese **Möglichkeit gehet aber erst dann in Wirklichkeit** über, wenn man sich dieses Grundes, und des darauf errichteten Gebäudes deutlich bewußt wird. Dieser Grund muß so beschaffen seyn, daß der Mensch mit sich selbst in Harmonie kommt; er muß jener Punkt seyn, wo Denken, und Wollen, die theoretische, und praktische Vernunft in Eins zusammen fließt. Wir wollen die Eigenschaften, die dem Princip der Philosophie wesentlich sind, bestimmt aus einander zu setzen.

§. 2.

Soll irgend etwas gewiß, soll Wissen überhaupt möglich seyn, so muß es einen letzten Grund alles Wissens geben. Da er allem Wissen Gewißheit geben soll, so ist natürlich, daß er 1) nicht willkührlich erdichtet, sondern selbst gewiß seyn, oder Realität haben muß.

„Wenn jemand, sagt Herr Fichte in der Schrift: „Ueber Wissenschaftslehre, auf einem grundlosen und unerweislichen Satze, z. B. auf dem, daß es „in der Luft Geschöpfe mit menschlichen Neigungen, Leidenschaften, und Begriffen, und ätherischen Körpern „gäbe, eine noch so systematische Naturgeschichte dieser „Luftgeister aufbaute, welches an sich recht wohl möglich ist — würden wir ein solches System, so streng

„auch in demselben gefolgert wird, und so innig auch die „einzelnen Theile unter einander verkettet seyn möchten, „für eine Wissenschaft anerkennen? Hinwiederum wenn „jemand einen einzelnen Lehrsatz oder eine Thatsache an„führt — etwa der mechanische Handwerker den Satz, „daß auf einer Horizontallinie der Perpendikul zu beyden „Seiten rechte Winkel habe; oder der unstudirte Bauer, „das Faktum, daß der jüdische Geschichtschreiber Jose„phus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt ha„be — so wird jedermann zugestehen, derselbe habe Wis„senschaft von dem Gesagten, obgleich der erstere nicht „den geometrischen Beweis seines Satzes von dem ersten „Grundsatze dieser Wissenschaft an systematisch führen, „noch der andere die historische Glaubwürdigkeit seiner „Angabe schulgerecht darthun kann, sondern beyde die „Sache nur auf Treu und Glauben angenommen haben. „Warum nennen wir nun jenes feste System, das auf „einem unerwiesenen und unerweisbaren Satze beruht, „nicht Wissenschaft; und warum nennen wir die Kennt„niß der zweiten, die in ihrem Verstande mit keinem Sy„steme zusammenhängt, Wissenschaft?

„Ohne Zweifel darum, weil das erstere in aller „seiner schulgerechten Form doch nichts enthält, das man „wissen kann; und die letzteren ohne alle schulgerechte „Form etwas sagen, was sie wirklich **wissen**, und **wissen können**.

„Das

„Das Wesen der Wissenschaft bestünde demnach in „der Beschaffenheit ihres Innhalts; dieser müßte wenig„stens für den, der Wissenschaft haben soll, gewiß seyn; „es müßte etwas seyn, das er wissen könnte: und die „systematische Form wäre der Wissenschaft blos zufällig; „sie wäre nicht der Zweck derselben, sondern blos etwa „das Mittel zum Zweck."

„Nemlich — wenn etwa aus irgend einer Ursache „der menschliche Geist nur sehr wenig gewiß wissen, alles „andere aber nur meynen, muthmaßen, ahnen, willkühr„lich annehmen könnte, — aber doch, gleichfalls aus ir„gend einer Ursache, mit diesen engbeschränkten oder un„sichern Kenntniß sich nicht wohl begnügen könnte, — so „würde ihm kein anderes Mittel übrig bleiben, dieselbe „auszubreiten, und zu sichern, als daß er die ungewis„sen Kenntnisse mit den gewissen vergliche, und aus der „Gleichheit, oder Ungleichheit der erstern mit der letztern „auf die Gewißheit oder Ungewißheit derselben folgerte. „Wären sie einem gewissen Satze gleich, so könnte er „sicher annehmen, daß sie auch gewiß seyen; wären sie „ihm entgegengesetzt, so wüßte er nunmehro, daß sie „falsch wären, und er wäre sicher, von ihnen nicht län„ger getäuscht zu werden. Er hätte, wenn auch nicht „Wahrheit, doch Befreyung vom Irrthume gewon„nen."

Dem

Dem Systeme des Spinoza wird gewiß Niemand, der es gehörig kennet, die genaueste Bündigkeit im Schließen, die strengste systematische Form, den engsten Zusammenhang aller Theile zu einem Ganzen absprechen; aber es hat in Rücksicht auf Innhalt, und Wahrheit nicht mehr Werth, als eine noch so systematische Naturgeschichte der Mondsbewohner haben würde, weil der Begriff, den er seinem ganzen Lehrgebäude zum Grund leget, keine Realität hat. Er gehet vom Dinge an sich aus; und dieser Begriff ist, wie sich noch zeigen wird, gänzlich aus der Luft gegriffen. Daher auch alle die Systeme, die das Ding an sich zum Fundament haben, mißlingen müssen, wenn sie auch in Rücksicht auf systematische Form noch so viel Werth haben sollten. Ein noch so künstliches Begriffenspiel nützt zu nichts, wenn der Grundbegriff, der den übrigen durch seine Verbindung mit ihnen Gewißheit geben soll, selbst blos erdichtet ist.

§. 3.

Der erste Grund alles Wissens muß 2) durch sich selbst gewiß seyn. Alles Wissen ist bedingt durch irgend einen Grund; es ist eine bestimmte Art des Bewußtseyns, das in einem andern Bewußtseyn seinen Bestimmungsgrund hat, dieses wieder in einem andern u. s. f. Aber dies kann nicht ins unendliche so fortgehen, wenn ein Wissen statt haben soll. Denn so wie jede einzelne Kenntniß nur in sofern Gültigkeit haben kann,

kann, als sie durch eine andere begründet wird, so hat die ganze Kette von allen möglichen Kenntnissen nur in sofern Haltbarkeit, als sie an einem gemeinschaftlichen festen Ringe hängt, der aber an nichts befestigt seyn darf, sondern sich durch seine Selbstkraft trägt.

I.

Der höchste Grundsatz alles menschlichen Wissens soll durch sich selbst gewiß seyn, das heißt, er soll seine Gewißheit nicht erst durch Verbindung mit andern Sätzen erhalten, sondern dieselbe vor aller Verbindung, und schlechterdings unabhängig von derselben schon haben. Es wird vorausgesezt, daß ursprünglich nur ein Satz gewiß sey, und daß alle übrigen möglichen Sätze erst ihre Gewißheit, und zwar eine und dieselbe Gewißheit von dem ersten Satze, durch ihre Verbindung mit ihm erhalten. Da sie nun durch den ersten Satz alle eine und dieselbe Gewißheit gemein haben, so machen sie in dieser Rücksicht bey aller ins Unendliche fortgehenden Mannigfaltigkeit, doch nur ein Ganzes, eine Wissenschaft aus; und so giebt es ein System des menschlichen Wissens; so wie alles, was auf ein und dasselbe Fundament errichtet wird, nur ein Gebäude ausmacht, so mannichfaltig auch die Theile dieses Gebäudes seyn mögen. Wollte man annehmen, daß der höchste Grundsatz des menschlichen Wissens seine Gewißheit durch die Verbindung mit den übrigen Sätzen erhalten könnte, so müßte man auch annehmen, daß durch Vereinigung der Theile

etwas

etwas entstehen könne, was in keinem Theile ist, daß man ein Gebäude in der Luft errichten könne, weil, auch ohne ein festes Fundament vorauszusetzen, das Ganze Festigkeit, und Haltbarkeit durch die Verbindung der Theile erhalten könne.

Nichts ist unphilosophischer, als die Behauptung, die man sogar in unsern Tagen, und zwar von den sogenannten kritischen Philosophen so oft hat hören müssen, daß zur Begründung des menschlichen Wissens kein erster Grundsatz nöthig sey. Wollte man auch die Theile eines projectirten Gebäudes in Gedanken ins Unendliche fortsetzen, so würden dieselben doch weder realen Zusammenhang, noch Festigkeit durch beliebige Verbindung erhalten, wenn man ihnen nicht ein gemeinschaftliches Fundament unterlegte. Jeder Theil des menschlichen Wissens ist bedingt durch einen Grund, das heißt, jeder Satz, der gewiß seyn soll, ist nur gewiß, in sofern ein anderer gewiß ist; giebt es nun nichts, das durch sich selbst, absolut, und unbedingt gewiß ist, so wird auch eine unendliche Reihe von Sätzen, deren Gewißheit blos bedingt seyn soll, keine Gewißheit haben. Jeder Satz ist nur gewiß, in sofern ein anderer gewiß ist; alle Sätze zusammen genommen sind also nur gewiß, in sofern etwas gewiß ist, das ursprünglich außer der Reihe des bedingten Ganzen liegt. Alles, was gewiß ist, ist eine bestimmte Art des Bewußtseyns. Ich bin mir dieses, oder jenes bewußt, oder ich habe ein bestimmtes

Be-

Bewußtseyn. Ich frage nach dem Grunde dieser Bestimmung, oder ich frage: Warum ist dies so und nicht anders? Ich werde dadurch zu einer andern Art von Bewußtseyn, als dem Bestimmenden fortgetrieben. Ich beantworte mir denn die aufgeworfene Frage: Es ist so, und nichts anders, weil etwas anderes ist. Aber auch dies ist wieder bestimmt. Ich muß hier dieselbe Frage machen, und auf dieselbe Art beantworten. Und so werde ich, so lange ich auf dem Gebiete des Bewußtseyns bin, von einer Bestimmung desselben zur andern fortgetrieben bis ins Unendliche, ohne daß ich je hoffen kann, nach dieser Verfahrungsart je einen festen Punkt, oder ein Bewußtseyn zu erhalten, wo sich diese Frage nicht mehr aufwerfen ließe, wo das Bewußtseyn, als solches, unbedingt wäre, und alle übrigen Arten des Bewußtseyns bedingen könnte.

Aber eben daraus erhellet, sagen andere, daß kein erster Grundsatz des menschlichen Wissens möglich sey. Denn zum ersten, jeder Satz bestehet aus Begriffen, also auch der Grundsatz, durch den alle übrigen Sätze Gewißheit erhalten sollen. Von jedem Begriffe muß sich fragen lassen, ob er Realität habe, oder ob er bloß erdichtet sey; ob ihm würklich ein Objekt entspreche, dessen Nachbild er sey; kurz von jedem Begriff muß sich ein Grund angeben lassen.

Hat

Hat nun diese unerläßliche Foderung auch in Absicht auf die Begriffe statt, die in dem ersten Grundsatze mit einander verbunden sind, so kann man nicht sagen, daß der erste Grundsatz durch sich selbst gewiß, oder bestimmt sey, daß er weiter keines andern Grundes außer sich bedürfe; sonst müßte sich auch von der Realität der in demselben verbundenen Begriffe keine Rechenschaft fodern lassen, und so würde es ewig problematisch bleiben, ob ihnen ein Objekt entspreche, oder nicht.

Ferner müßte auch der erste Grundsatz Ausdruck eines bestimmten Bewußtseyns seyn. Dieses Bestimmtseyn setzt nothwendig einen Bestimmungsgrund, oder ein anderes Bewußtseyn, wodurch jenes bestimmt würde, voraus. Folglich kann es keinen Satz geben, der durch sich selbst bestimmt wäre, weil es kein Bewußtseyn, als solches, giebt, das keinen weitern Bestimmungsgrund außer sich voraussetzte. Nihil sine ratione sufficiente. Jedes Bewußtseyn ist eine Thatsache, die ohne Grund nicht seyn kann, so wie keine Veränderung ohne Ursache gedacht werden kann.

Diejenigen, die so räsonniren, müssen auch zugeben, daß gar keine Gewißheit möglich sey. Denn läugnen, daß es etwas unmittelbar Gewisses gebe, und doch dem menschlichen Wissen überhaupt Gewißheit zugestehen, wie alle Dogmatiker, und auch die neuen Kritiker in kantischer Uniform thun — welche letztere nichts weiter sind,

als

als Dogmatiker nach einem neuen, höchst bizarrem Zuschnitte — das ist die widersinnigste Behauptung, die sich nur denken läßt.

Ist aber einmal unser Wissen so beschaffen, daß es nichts giebt, das durch sich selbst begründet, bey welchem jede Nachfrage nach einem fernern Grunde unschicklich ist; bildet unser Wissen mehrere, oder auch nur eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höhern, und dieser wieder durch einen höhern u. s. f. begründet seyn soll, dann „bauen wir, wie Herr „Fichte (über den Begriff von Wissenschaftslehre S. „26.) sagt, unsere Wohnhäuser auf den Erdboden, die„ser ruhet auf einem Elephanten, dieser auf einer Schild„kröte, diese — wer weiß es, auf was — und so ins „unendliche fort. — Wenn es mit unserm Wissen ein„mal so beschaffen ist, so können wir es freylich nicht „ändern, aber wir haben dann auch kein festes Wissen; „wir sind einmal bis auf ein gewisses Glied in der Reihe „zurückgegangen, und bis auf dieses haben wir alles „fest gefunden. Aber wer kann uns dafür einstehen, „daß wir, wenn wir noch tiefer gehen sollten, den Un„grund desselben nicht finden, und es werden aufgeben „müssen? Unsere Gewißheit ist erbeten, und wir kön„nen ihrer nie auf den folgenden Tag sicher seyn."

II.

Wir wollen nun die oben aufgestellten Einwürfe etwas genauer betrachten. Der erste Grundsatz bestehet aus Begriffen, sagt man, von deren Realität man Rechenschaft zu fodern berechtigt ist; folglich setzt der erste Grundsatz einen höhern Grund voraus, wodurch er bestimmt wird, und kann nicht durch sich selbst bestimmt seyn.

Antwort. Wenn von dem letzten Grunde des menschlichen Wissens die Rede ist, so ist es wohl möglich, daß derselbe an und für sich nicht selbst ein Wissen, sondern nur etwas sey, wodurch das Wissen überhaupt möglich wird. Alles Wissen ist ein Vorstellen; jedes Vorstellen ist bestimmt, also ist auch jedes Wissen bestimmt: folglich ist es nicht blos möglich, daß dasjenige, was allem Wissen zum Grunde liegt, ursprünglich nicht selbst ein Wissen sey; sondern es muß sogar etwas anderes seyn. Wird nun der letzte Grund alles Wissens gedacht, so fällt er als etwas Gedachtes, als ein Satz, in die Sphäre des Denkens, und ist den Gesetzen des Denkens unterworfen, obschon in anderer Rücksicht, in sofern dieser Satz den Grund alles Denkens darstellen soll, selbst die Gesetze des Denkens durch ihn möglich, und daher von ihm abzuleiten sind. Der letzte Grund alles Wissens, da er durch den Philosophen an die Spitze alles Wissens gesetzt, und dieses zu einem harmonischen Ganzen geordnet werden soll, muß bey die-

ser

ser Absicht nothwendig gedacht, aber er muß nicht gerade ursprünglich, in sofern er als der Grund alles Denkens gedacht wird, selbst als ein Denken gedacht werden.

Gesetzt, dieser letzte Grund sey ein absolutes Handeln, wodurch das Denken erst möglich gemacht würde, so muß dieses Handeln, wenn es dem Denken überhaupt zum Grunde gelegt werden soll, zwar selbst gedacht werden; es kann aber nicht anders gedacht werden, als nach den Gesetzen des Denkens; folglich ist dieses Handeln, ausgedrückt, und dargestellt durch einen gedachten und in Worte gebrachten Satz selbst den Gesetzen des Denkens unterworfen. Aber dieses Handeln soll, so fern es als der Grund alles Denkens betrachtet, und der ganzen Philosophie an die Spitze gesetzt wird, nicht als ein Denken, sondern blos als ein absolutes Handeln gedacht werden; und in sofern begründet es selbst die Gesetze des Denkens, und darf schlechterdings nicht nach denselben beurtheilt werden. Dies würde aber geschehen, wenn obiger Einwurf statt hätte. Der Satz, der das absolute Handeln, als Grund alles Denkens ausdrücken soll, darf nicht als bloßer Satz betrachtet werden — denn als solcher setzt er ein Setzen, und dieses ein Handeln überhaupt voraus — sondern er soll nur das treue Nachbild jenes absoluten Handelns seyn; folglich muß nur auf dieses gesehen werden. Der Satz soll nur das Mittel seyn, wodurch bey denen, die

 sich

sich dieses absoluten Handelns noch nicht bewußt sind, die Reflexion darauf gerichtet, und dasselbe zum deutlichen Bewußtseyn erhoben werden soll. Dieses kann nur geschehen durch das Anschauen dieses Handelns; und da vorausgesetzt wird, daß es absolut sey; da es folglich ganz rein von allem Empirischen, und daher auf keine Art bestimmt seyn kann, sondern als der Grund alles Bestimmens gedacht werden muß; so kann diese Anschauung blos intellektuell seyn. Denn nur bey den unmittelbaren Gegenständen des Bewußtseyns, die als bloße Thatsachen anzusehen sind, kann sinnliche Anschauung statt haben, hier ist aber die Rede von dem letzten Grunde alles Bewußtseyns, und folglich aller Thatsache; dieser muß ursprünglich außer dem Bewußtseyn liegen, und kann daher an und für sich keine Thatsache werden. Nur durch einen Schluß, durch ein sich aufdringendes Denken, wenn das ganze Bewußtseyn befriedigend erklärt werden soll, wird dieser letzte Grund alles Bewußtseyns in das Bewußtseyn gebracht, und nach seinem Wesen, als ursprünglich außer dem Bewußtseyn liegend, und dasselbe begründend, folglich als etwas Uebersinnliches auf eine intellektuelle Art angeschaut.

III.

Die Begriffe also, aus welchen der erste Grundsatz bestehet, sind nicht aus der Luft gegriffen; ihre Realität ist durch Anschauung, und ein daraus entstehendes nothwendiges Denken, durch etwas, wodurch das Den-

Denken gebunden ist, welches der einzige, und wesentliche Charakter aller Realität ist, gegründet. Durch den Satz, der das absolute Handeln darstellen soll, wird man nicht auf bloße Begriffe hingewiesen, die ohne Grund als absolut aufgestellt würden, und worauf das ganze Gebäude der Begriffe aufgeführt werden sollte; sondern blos auf das, dessen Nachbild die Begriffe seyn sollen; es wird daher jedem zugemuthet, der sich von jenem absoluten Handeln noch keine Vorstellung gemacht hat, dasselbe in sich selbst hervorzubringen, durch intellektuelle Anschauung darüber zu reflektiren, und so die Realität der Begriffe, die demselben entsprechen sollen, zu prüfen. Also nicht der Satz, wodurch das absolute Handeln dargestellt wird, soll als Satz der Grund alles Denkens seyn, — denn als solcher ist er selbst durch jenes Handeln bedingt — sondern das, was jenem Satze zu Grunde liegt, das absolute Handeln selbst, dessen Ausdruck er seyn soll, das ist es einzig und allein, worauf die Philosophie gegründet werden soll. Und hier ist der Satz des zureichenden Grundes, der alles reale Denken, alle Synthesis, oder Realität bedinget, nicht mehr anwendbar. Ein Handeln, das absolut ist, ist nothwendig durch sich selbst gewiß und bestimmt; das heißt, es bedarf zu seiner Möglichkeit keines weitern Grundes außer sich, wie z. B. das Denken, welches zwar auch ein Handeln, und zwar ein solches ist, welchem, wie sichs noch zeigen wird, ein absolutes Handeln zum Grunde liegt, das aber als Thatsache im Bewußtseyn vorkommt, und durch ir-

 gend

gend ein Objekt bestimmt ist, und daher einen höhern Grund voraussetzt.

Gesetzt, die Thathandlung A. sey die absolut erste Handlung des menschlichen Geistes, von welcher selbst das Denken, als eine durch jene bestimmte Handlung abhänge, so ist klar, daß jene Urhandlung schlechthin möglich, daß sie ganz unbedingt sey, und daß ihr folglich nichts vorausgesetzt werden dürfe. Aber das Denken der Handlung A. ist eine ganz andere Handlung selbst. Das Denken der Handlung A. ist selbst durch dieselbe bedingt. Bleibt man daher hier blos beym Denken stehen, so wird man in einem ewigen Kreise vom Bedingten zum Bedingten herumgetrieben, und es ist unmöglich, aus demselben herauszukommen. Man kann hier nie bis zum Unbedingten gelangen, ohne welches keine Philosophie, als feste, und zusammenhängende Wissenschaft alles Wissens, möglich ist. Es wird immer nach einem höhern Grunde gefragt werden müssen, und da auf diesem Wege schlechterdings kein letzter, absoluter Grund zu finden ist, so muß dem Philosophen nothwendig alles vorgebliche Wissen als Wahn und Täuschung des Pöbels vorkommen. Auch alle Vorstellungen von der Würde, und Bestimmung der menschlichen Natur sammt allen darauf gegründeten Vorstellungen von Pflichten, Rechten, Aussichten, Gott, Unsterblichkeit wird er als angenehme Träumereyen ansehen müssen. Dies ist das Gebiet der theoretischen Vernunft. Darum maren

ren auch seit Jahrtausenden alle Versuche, den absoluten Grund des menschlichen Wissens zu finden, vergebens, und mußten vergebens seyn.

Cartesius gieng von dem Grundsatze aus: *Cogito, ergo ſum.* Der letzte Grund der Philosophie war also nach ihm das Denken. Aber das Denken ist eine Thatsache des Bewußtseyns; die Philosophie soll dieselbe erklären, d. i. den Grund ihrer Möglichkeit angeben, so wie diese Foderung in Betreff jeder Thatsache an sie ergehet. Da nun von der Möglichkeit des Denkens mit Recht ein Grund gefodert wird, so kann dieser in dem Denken nicht selbst liegen; sondern muß nothwendig außer demselben gesucht werden; denn der Grund liegt nie in dem Begründeten selbst. Wenn ich nach dem Grunde von B. frage, so werde ich nothwendig aus der ganzen Sphäre von B. heraus, und zu etwas andern hingetrieben. Aber das Denken ist nicht die einzige Art von Thatsachen, die in dem Bewußtseyn vorkommen. Es kommt in demselben auch ein Wollen vor, das als bloße Thatsache, von dem Denken wesentlich verschieden ist, das heißt: Das Wollen ist eine ganz andere Thatsache, als das Denken, es ist dem Denken entgegengesetzt, und kann also von dem Denken nicht abgeleitet werden. Auch von dieser Thatsache soll die Philosophie Rechenschaft ablegen. Aber wie kann sie das, wenn alles vom Denken ausgehen, wenn alles dahin zurückgeführt werden soll? Ist der Mensch ursprünglich blos ein denkendes Wesen, oder welches dasselbe ist, ist das Denken die ur-

sprüngliche Handlung des menschlichen Geistes, aus welcher alles, was im Bewußtseyn vorkommt, oder alle übrige Handlungsweisen herzuleiten sind, so läßt sich gar kein Punkt angeben, wo das Wollen angeknüpft werden, und mit dem Denken in Eins zusammenfließen könnte. Das Wollen wäre in diesem Falle wie von der Natur des Menschen losgerissen, und machte eine einzelne von dem Denken verschiedene, und mit demselben auf keine Art zu vereinigende Natur aus. Denken und Wollen wären zwey einander entgegengesetzte Principien, die ewig mit einander im Kampfe lägen, wie das gute und böse Princip, das einige ältere Philosophen bey der Schöpfung, und Regierung der Welt aufstellten, um sich den Ursprung des Guten, und Bösen zu erklären. Es läßt sich gar nicht absehen, wie Denken und Wollen, zwey so entgegengesetzte Principien in einer und derselben Person als vereinigt gedacht werden können, wie ich sagen könne: Ich denke, ich will; ich, der ich denke, und will, bin eine und dieselbe Person, oder ein und dasselbe Subjekt von beyden. Denn Entgegengesetzte können nur durch ein drittes vereinigt werden; außer dem heben sie sich einander selbst auf, und sind gar nicht. Welches ist nun in dem Menschen das dritte, wodurch Denken, und Wollen vereinigt werden könnten?

So lange dieses nicht gefunden ist, so sind nur zwey Fälle möglich: entweder es ist gar nicht zu finden, und dann bleibt der Mensch sich selbst ewig ein Widerspruch,

und höret auf ein vernünftiges Wesen zu seyn, weil Denken, und Wollen, oder die theoretische, und praktische Vernunft, als Entgegengesetzte, für die es keinen gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt giebt, sich selbst gegenseitig aufheben. Oder es ist zu finden, — aber nur auf einem andern Wege, als dem, den man bisher eingeschlagen hat.

IV.

Soll sich die Vernunft nicht selbst aufgeben — und sie kann sich nicht aufgeben, weil sie nicht bloß vom Denken abhängt — so darf der Satz: Es ist ein Vereinigungspunkt für Denken und Wollen zu finden, nicht blos als problematisch, sondern er muß als kategorisch, mit dem Bewußtseyn der absoluten Nothwendigkeit gedacht werden. Es soll einen solchen Vereinigungspunkt geben, so gewiß, und nothwendig, als es Vernunft geben soll, daher muß es einen geben, und giebt wirklich einen, so, wie es Vernunft giebt. Der Grund des Seyns dieses Vereinigungspunktes ist also nicht selbst ein Seyn, das gedacht wird, sondern ein Sollen, wodurch das Seyn, und das demselben entsprechende, und in sofern abhängige Denken selbst bestimmt wird. Sollen läßt sich nur durch Freyheit, und Freyheit nur durch ein Selbstbestimmen, durch absolutes Handeln denken, das weder vom Denken, noch von irgend etwas anderm, sondern bloß von sich selbst abhängt, welches ist, weil es ist. Also der Satz: Es

soll einen Vereinigungspunkt für Denken und Wollen geben, oder die Vernunft soll mit sich selbst harmonisch seyn, deutet schon nothwendig auf ein höheres Princip der Philosophie hin, als auf das bloße Denken. Dieser Satz heißt im Grunde nichts anders, als: Das Denken kann schlechterdings das Princip, oder der letzte Erklärungsgrund alles dessen, was ist, aller Thatsachen, die in unserm Bewußtseyn vorkommen, nicht seyn; es muß folglich ein anderes seyn. Also können auch die Gesetze des Denkens nicht als die ersten, und letzten des menschlichen Geistes angesehen werden.

V.

Die Gesetze des Denkens kommen, so wie das Denken selbst, als Thatsachen in dem Bewußtseyn vor. Es ist aber eine unerläßliche Aufgabe für die philosophirende Vernunft, von allen Thatsachen, die nur immer im Bewußtseyn vorkommen, Rechenschaft zu geben, oder zu zeigen, wie sie möglich sind. Also gilt dieses auch von jenen Gesetzen, so wie von dem Denken überhaupt. Es ist ein wesentliches Gesetz des Denkens, daß das Subjekt, und Objekt, das Denkende, und Gedachte als von einander verschieden, also in sofern einander entgegengesetzt gedacht werden. Ohne diese Trennung ist gar kein Bewußtseyn möglich. Dieses Gesetz gilt also für die ganze Sphäre des Bewußtseyns, und folglich auch alles Denkens. Wird nun etwas außer dem Ich gedacht, so ist diese Trennung real, das ist, ich bin gezwungen, das

den-

denkende Ich, und das gedachte Nicht-Ich, als wirklich einander entgegengesetzt zu denken. Sonst wäre das Ich nicht Ich; es wäre nicht das Denkende, sondern das Gedachte, folglich Nicht-Ich. Nun denke man aber das Ich allein. Das Ich kann sich nicht denken, ohne sich, so zu sagen, als Subjekt von sich selbst loszureißen, und als Objekt vor sich hinzustellen. Hat nun hier das Gesetz des Denkens, daß das Subjekt und Objekt *realiter* verschieden seyn sollen, auch statt? In sofern das Ich blos als d e n k e n d gedacht wird, hat es *realiter* statt; denn das Ich kann sich nicht als d e n k e n d denken, ohne in sich als denkendes Wesen diese Trennung als reale Bestimmung zu setzen. Auf dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseyns, in sofern das Ich als ein blos denkendes Wesen gedacht wird, ist das denkende Ich dem Gedachten Ich wirklich entgegengesetzt; das Ich selbst nimmt diese Trennung vor, um sich seiner bewußt zu werden. Und doch soll das denkende und gedachte Ich schlechthin Eins seyn, und kommt auch wirklich als Eins im Bewußtseyn vor. Ohne diese Einheit des Ich im Bewußtseyn wäre gar kein Bewußtseyn möglich. Also muß das Ich, wenn es nicht blos als denkend, sondern, wie es ursprünglich ist, als ein absolutes Handeln, das selbst der Grund des Denkens ist, gedacht wird, den Gesetzen des Denkens zuwider, absolut Eins mit sich selbst seyn, das heißt; es muß zwischen dem subjektiven, und objektiven Ich eine absolute Idendität statt haben. Denn in jedem wirklichen Bewußtseyn sollen Entgegengesetzte,

oder

Getrennte vereinigt werden. Dies kann nur durch ein drittes geschehen, in welchem sie einander gleich sind.

Man denke sich die ganze Reihe der Gegenstände des Bewußtseyns, die dem Ich als Intelligenz entgegengesetzt werden, bis auf die zwey letzten Glieder, die vereinigt werden sollen. In dieser ganzen Reihe des Bewußtseyns, wenn nur auf die Gegenstände, nicht aber auf das Ich reflektirt wird, geschiehet die Vereinigung von zwey Entgegengesetzten immer so, daß geurtheilt wird, sie seyen einander gleich, weil ein drittes gedacht wird, das Eigenschaften enthält, die beyden Entgegengesetzten gemein sind; dies ist der Grund ihrer Gleichung, der Beziehungsgrund genannt wird. Bloß in so fern auf diese gemeinsamen Merkmale reflektirt wird, welche in einem dritten vereinigt angetroffen werden, werden Entgegengesetzte verbunden. Z. B. wenn ich sage, der Mensch ist ein Thier, so ist der Beziehungsgrund, auf welchen reflektirt wird, der bestimmte Begriff des Thieres, daß es aus Materie, aus organisirter Materie, aus animalisch belebter Materie bestehe; von dem Unterscheidungsgrund aber, von der specifischen Differenz, nach welcher vernünftige, und unvernünftige Thiere gesetzt werden, wird abstrahirt. Sage ich aber: der Mensch ist kein Thier, so wird blos auf den Unterscheidungsgrund, auf Vernunft, die dem Menschen eigen ist, reflektirt, und von dem obigen Beziehungsgrunde abstrahirt. Also wenn von irgend einem Gegenstande etwas prädicirt,

sirt, oder wenn etwas, das an sich von ihm verschieden, und folglich ihm in sofern entgegengesetzt ist, mit demselben also verbunden gedacht werden soll, so kann dies nur durch ein drittes, in welchem beyde einander gleich sind, geschehen, eben so, wie Gleichgesetzte nur durch ein drittes einander entgegengesetzt werden können. Daher ist es Gesetz des Denkens, daß von jedem Gedachten ein zureichender Grund gefordert wird, das Urtheil mag nun bejahend, oder verneinend seyn. Denn auf dem Gebiete des bloßen Denkens ist nichts für sich, und durch sich; alles ist durch etwas Höheres bestimmt, also auch selbst das Denken. Hier ist mit vollem Recht der Satz anwendbar: Nihil sine ratione sufficienti.

Nun setze man, man sey bis auf die zwey letzten Glieder des empirischen Bewußtseyns zurückgekommen, die vereinigt werden sollen; man setze, es sey die erste, ursprüngliche Synthesis von zwey entgegengesetzten Dingen, wobey noch immer von dem Ich abstrahirt wird, so daß die Entgegengesetzten nicht seyn sollen Ich, und irgend ein bestimmtes Nicht-Ich, oder ein Ding, sondern zwey verschiedene Dinge. Der Vereinigungspunkt beyder wird nothwendig in das Ich fallen; beyde sind ursprünglich etwas durch das Ich, dem Ich Entgegengesetztes, also auch etwas von dem Ich Gesetztes, und in sofern einander gleich. Hier ist kein Ding als drittes da, in welchem sie gleich gesetzt würden; dieses dritte ist ursprünglich das Ich. Beyde sind; denn sie sind

durch

durch ein nothwendiges Denken des Ich gesetzt; beyde sind einander entgegengesetzt; denn sie sind dem Ich entgegengesetzt; ihr Wesen bestehet also ursprünglich darin, daß sie Nicht-Ich sind. In sofern sie durch das Ich weiter bestimmt, und in dieser Bestimmung dem Ich entgegengesetzt werden, heißen sie Dinge. Endlich bleibt das Ich allein übrig; so, wie es gedacht wird, wird es nothwendig als Subjekt und Objekt getrennt. Wo liegt hier der Vereinigungspunkt? In dem denkenden Ich? Nein; dieses ist vielmehr als denkendes, und gedachtes getrennt. Das denkende Ich sowohl, als das gedachte ist etwas bestimmtes, das einen höhern Bestimmungsgrund voraussetzt. Es läßt sich fragen: Wie ist es möglich, daß das Ich sich denkt? Der Grund der Möglichkeit muß entweder außer dem Ich, oder in dem Ich selbst liegen. Er kann nicht außer dem Ich liegen; denn sonst wäre es nicht das Ich, das sich als seyend setzte, sondern etwas anders; das Ich wäre = Nicht-Ich. Denn der Charakter dieses letztern bestehet darin, daß es sein Seyn nicht selbst setzen kann, daß es nicht für sich, sondern nur für etwas anderes, für irgend eine Intelligenz ist, wodurch es vorgestellt werden kann.

Der Grund der Möglichkeit, daß sich das Ich denken kann, liegt also in dem Ich selbst; und dieser Grund kann nicht wieder ein Denken, sondern er muß ein absolutes Handeln seyn; denn vom Denken, als einem bestimmten Handeln wird ja der Grund gesucht, und dieser

muß

muß außer der Sphäre des Begründeten liegen. Also der Vereinigungspunkt von dem denkenden, und gedachten Ich ist das absolut handelnde Ich. Das absolute Ich kann daher nicht als ursprünglich denkend, sondern als absolut handelnd gedacht werden.

VI.

Alles, was das Ich in der Wirklichkeit ist, als denkendes, wollendes, empfindendes Ich, ist es durch das absolute Ich. Nur durch das absolute Ich ist es möglich, daß das denkende und gedachte Ich, das Ich als Subjekt, und Objekt als absolut Eins gedacht wird. Wäre das Ich blos denkend, so wäre es schlechthin unmöglich, daß diese Trennung zwischen Subjekt und Objekt, welche das denkende Ich nothwendig selbst vornimmt, je gehoben würde. Eben so unmöglich wäre es, daß nebst dem Denken auch das Wollen, und Empfinden auf dasselbe Ich bezogen werden könnte, so, daß ich sagen könnte: Ich, der ich denke, will, empfinde, bin ein, und dasselbe Ich. Denken, Wollen, Empfinden sind nur möglich durch ein absolutes Handeln; sie sind nur Accidenzen desselben, in demselben, und durch dasselbe gesetzt. Dieses absolute Handeln ist das ursprüngliche, reine Ich selbst; dieses letztere kann nicht anders charakterisirt werden. Man glaubt gewöhnlich, dieses absolute Handeln könne nicht für sich bestehen; es müsse noch eine Substanz gedacht werden, dem es inhäriren soll. Aber für das absolute Handeln eine Substanz suchen, in wel-

welcher dasselbe ruhen soll, heißt für dasselbe einen höhern Grund suchen, und es folglich als absolut aufheben; denn was als absolut gesetzt wird, von dem darf kein höherer Grund, wodurch es möglich seyn, oder in welchem es subsistiren soll, angenommen werden, sonst ist der höhere Grund das Absolute. Das Wort Substanz passet nur auf die Gegenstände der Sinnenwelt, deren Wesen in einem Bestehen, Ruhen, Seyn ohne Bewußtseyn bestehet, denen folglich kein absolutes Handeln, kein Selbstbestimmen zugeschrieben werden kann, wie dies der Fall ist bey dem Ich, das gerade das Gegentheil ist von jenem, und daher aufgehoben wird, wenn man ihm irgend ein Merkmal beylegt, das den Gegenständen der Sinnenwelt zukommt. Ich kann daher so wenig sagen: Das Ich ist eine Substanz, welcher ein absolutes Handeln, als Accidenz zukommt, als ich sagen kann: Das Ich ist schwer, ausgedehnt u. s. f. Absolutes Handeln und Accidenz ist ein absoluter Widerspruch; und doch könnte das absolute Handeln weiter nichts, als ein Accidenz seyn, wenn als Grund der Möglichkeit desselben noch eine Substanz müßte gedacht werden, dem es inhäriren sollte. Substanz wird als ein Ruhen, keineswegs als ein Wirken gedacht; da nun gefodert wird, daß die Substanz als Grund der Möglichkeit des absoluten Handelns gedacht werde, so wird zugleich gefodert, daß das absolute Handlen aus dem Ruhen, aus der absoluten Negation des Handelns, oder das Leben aus dem Tode hervorgehen soll. Das läßt sich auf keine Art denken.

aber wohl läßt sichs denken, — und es kann nicht anders gedacht werden — daß ein bestimmtes Handeln, z. B. Denken, Wollen, Empfinden — aus einem absoluten, also ursprünglich unbestimmten Handeln hervorgehe.

Das Ich kann nicht anders gedacht werden, dann als ein Handeln. Das Ich, das Gegenstand des Bewußtseyns werden kann und wirklich ist, das empirische Ich ist ein Denken, Wollen, Empfinden, also ein mannichfaltiges bestimmtes Handeln. Dieses mannichfaltige kann nur dadurch als ursprünglich Eins, und dieses bestimmte Handeln als möglich gedacht werden, daß ein absolutes Handeln gedacht wird, in welchem jene Handlungsweisen zusammenfließen, und durch welches sie bestimmt werden. Dieses absolute Handeln ist das reine Ich, das nie zum Bewußtseyn kommt, sondern allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, das selbst, wenn es als nothwendiger Grund der Möglichkeit des Bewußtseyns gedacht wird, und in sofern durch Räsonnement als etwas Gedachtes, nicht aber Wirkliches zum Bewußtseyn kommt, auch hier wieder als der Grund dieses gedachten Grundes, dieses nothwendigen Denkens gedacht werden muß, und folglich diesem idealen Bewußtseyn zum Grunde liegt. Denkt man sich nun dieses absolute Handeln als letzten Grund des Denkens, Wollens, Empfindens, so sind diese Aeußerungen des Ich, als absoluten Handelns, nur als Accidenzen von demselben

zu denken, weil sie ohne jenes nicht bestehen; folglich ist das Ich, sofern es denkt, will, empfindet, also das empirische Ich selbst als ein Accidenz des reinen, oder absoluten Ich zu denken, weil es in demselben, und durch dasselbe, als seinen einzig möglichen Grund, gesetzt ist.

In sofern hat das absolute Ich Analogie mit der körperlichen Substanz; jede körperliche Substanz ist ein Nachbild von dem Ich. So wie dem denkenden, wollenden, empfindenden, oder dem empirischen Ich nothwendig ein reines Ich, das folglich weder denkend, noch wollend, noch empfindend, sondern nur als überhaupt handelnd gedacht wird, zum Grunde gelegt werden muß, in welchem alle jene Handlungsweisen in Eins zusammenfließen, weil sonst keine Einheit des Bewußtseyns, und folglich gar kein Bewußtseyn möglich wäre: so wird bey allen Erscheinungen der Körperwelt etwas nothwendig gedacht, das nicht erscheinet, ein fester, unbeweglicher Punkt, der den Erscheinungen zum Grunde gelegt wird — Substanz. Aber man würde sich sehr irren, wenn man die Substanz, welche als das Substrat der Erscheinungen der Körperwelt gedacht wird, als etwas Wirkliches, in den Körpern selbst liegendes, ansehen wollte. Die Substanz ist nur ein Gesetz unseres Denkens; wir würden das Mannichfaltige der Erscheinungen nicht zusammen fassen, und folglich nicht denken können, wenn wir sie nicht durch ein Etwas, das nicht erscheint, sondern nur gedacht wird, fixirten.

Es

Es ist für uns gar keine Mannichfaltigkeit da ohne Einheit, und keine Einheit ohne Mannichfaltigkeit, folglich ist der Begriff von Substanz nothwendige Bedingung unseres Bewußtseyns. Aber die Einheit, die durch Substanz gedacht, und worin das Mannichfaltige der Erscheinungen fixirt wird, ist nicht in den Dingen, die nichts, als ein Mannichfaltiges von Erscheinungen sind, selbst, sondern nur in uns; sie wird nur auf die Erscheinungen übergetragen, um sie zusammen fassen, und denken zu können. Da aber die Dinge dem Ich entgegengesetzt, und durch Entgegensetzung bestimmt werden, so, daß ihnen gerade das zugeschrieben wird, was das Ich nicht ist, so wird die Substanz, in welcher die Veränderungen der Erscheinungswelt, fixirt, und vereinigt gedacht werden, als etwas Ruhendes, Bestehendes gedacht, daß sich nicht selbst aus seiner Ruhe reißen, und zum Handeln bestimmen kann, sondern immer durch ein anderes bestimmt werden muß. Das Ich wird aber als etwas gedacht, das sich selbst bestimmen kann; die vorzüglichsten Aeußerungen dieses Selbstbestimmens sind Denken, Wollen, und Empfinden; die absolute Einheit, in welcher sie zusammenfließen, in welcher das denkende, wollende, und empfindende Ich nur als e i n Ich gedacht wird, ist das absolute Handeln, oder das Selbstbestimmen selbst, welches das Wesen des reinen Ich ausmacht.

 Will

Will man nun das reine Ich Substanz nennen, so mag man es immer thun; denn es ist in der That die absolut höchste Einheit, in welcher alles, was nur immer ist, begriffen ist, indem für das Ich nichts seyn kann, als das, was durch dasselbe, und in demselben gesetzt, oder dessen es sich bewußt ist; es kann sich aber Nichts bewußt werden, als was es als durch sich und in sich gesetzt vorfindet. — Nur darf der Begriff von Substanz, der in der Körperwelt gilt, nicht auf das reine Ich übertragen werden. Denn da das Ich gerade das Gegentheil von den Dingen ist, so muß auch das reine Ich als Substanz gedacht als das Gegentheil von den körperlichen Substanzen gedacht werden. Das Wesen dieser letzteren ist ein absolutes Seyn, Bestehen, Ruhen, eine absolute Negation von Selbstthätigkeit; das Wesen des Ich, als intellektueller Substanz gedacht, muß also absolutes Handeln, Selbstbestimmen seyn.

VII.

Dieses absolute Handeln ist also das erste, was, wenn man das Ich, wie es ursprünglich und an sich ist, denken will, gedacht werden muß; das Seyn gehet erst aus demselben hervor, und zwar alles Seyn, sowohl dasjenige, das dem Ich, als das, welches den Dingen zukommt. Das heißt: nur dadurch, daß das Ich ursprünglich als ein absolutes Handeln gedacht wird, ist es möglich, daß sich das Ich sowohl seiner, als alles dessen, was dem Ich entgegengesetzt ist, bewußt werden

kann;

kann; denn für das Ich ist nur das, dessen es sich bewußt ist; was immer außer der Sphäre seines Bewußtseyns liegt, ist für dasselbe gar nicht, ob es gleich für andere vernünftige Individuen seyn kann, wenn sie sich nämlich desselben bewußt sind.

In sofern nun das Handeln kein Seyn ist, so muß von dem reinen Ich behauptet werden, daß es ursprünglich nicht als etwas Seyendes gedacht werden kann, und daß es in dieser Rücksicht gar nicht ist: es ist auch kein etwas; denn ein etwas ist ein Bestimmtes, ein Bestimmtes aber setzt einen Bestimmungsgrund voraus, es ist also bloß absolut, und unbestimmt, und nur als ein solches kann es der Grund alles Bestimmtseyns werden. Es wird erst ein etwas, in sofern es seinem wesentlichen Charakter nach gedacht wird; dadurch wird es ausgeschloßen aus der Sphäre alles Seyns, das immer als bestimmt gedacht werden muß, aus dem ganzen Gebiete der Sinnenwelt, und versetzt in die übersinnliche Welt, in welcher nur absolutes Handeln, das der Grund des Seyns ist, statt hat.

Es wird also in eben der Rücksicht beschränkt, in welcher es als unbeschränkt gedacht wird; denn es wird aus der Sphäre des Beschränkten ausgeschlossen, und demselben entgegengesetzt. Es ist das Gegentheil von dem, was beschränkt ist, seine Gränze ist der Punkt, wo das Beschränkte anfängt. Es ist nur dadurch in der

Zeit, daß es ursprünglich gar nicht ist; denn sein ursprünglicher Charakter ist nur absolutes Handeln; und nur dadurch wird es möglich, daß es sich seiner bewußt wird. Es wird durch den Begriff von sich selbst losgerissen, und erscheinet als ein Seyn, ob es gleich nichts, als ein Handeln ist; denn es wird Objekt, und gleichsam vor sich selbst hingestellt; der Charakter aber eines Objekts ist Seyn. Es ist also dadurch, daß es ursprünglich nicht ist. Wenn man daher dem absoluten Ich ein Seyn zuschreibt, so kann darunter nur ein Handeln verstanden werden; und in sofern kann man von dem Ich sagen, daß sein wahres Seyn ein absolutes Handeln sey. Dies ist das einzige Seyn an sich, und durch sich, das den Grund seiner Möglichkeit in sich selbst enthält — ein lebendiges Seyn, oder ein seyendes Leben. Alles übrige Seyn ist abgeleitet, ist nur Erscheinung jenes lebendigen, und absoluten Seyns. Selbst das gedachte Seyn des absoluten Ich ist abgeleitet, und daher Erscheinung, denn es ist gesetzt und bestimmt durch das absolute Ich, oder durch ein absolutes Handeln; das Denken dieses Handelns hängt von demselben Handeln ab; ist ein Produkt desselben, nicht aber das Handeln selbst. Das Denken ist nur ein bestimmtes Handeln, bestimmt durch ein absolutes Handeln, dessen Bestimmung in seiner Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit bestehet. Das absolute Ich ist also, sofern es gedacht, oder gesetzt wird, selbst ein Produkt des absoluten Handelns, oder des ursprünglichen Ich; denn

es

es wird durch das absolute Ich gedacht, oder gesetzt; es ist daher in sofern nicht absolut. Das absolute Ich muß also in dieser Rücksicht gedacht werden, als absolut undenkbar, als dem Denken entgegengesetzt, so wie jeder Grund dem Begründeten entgegengesetzt seyn muß. Daher sind die Gesetze des Denkens auf dasselbe gar nicht anwendbar, weil es ursprünglich kein Gegenstand des Denkens, sondern nur das Princip desselben ist.

Sobald das absolute Ich gedacht wird, ist es, sosern es gedacht wird; es wird Objekt, und ist als solches entgegengesetzt dem absoluten Subjekt, das nie Objekt werden kann, weil es nie ins Bewußtseyn kommen kann, sondern alles Bewußtseyn begründet. Sobald also das absolute Ich gedacht, das ist, als seyend gesetzt wird, ist es nicht mehr absolut; denn als absolutes Ich ist es kein Seyn, sondern ein Handeln.

Ferner, wenn das absolute Ich gedacht wird, ist es ein Etwas; denn es kann nur als bestimmt gedacht werden. Ursprünglich ist es aber kein Etwas. Also ist es Nichts? Nein; denn es ist ein Handeln, ein unbestimmtes Handeln. Dadurch wird das Etwas, und das Nichts bestimmt. Das absolute Ich, wenn es richtig gedacht werden soll, muß also gedacht werden, in sofern es nicht als denkend gedacht, sondern dem Denken zum Grunde gelegt wird. Die ganze Reihe des Denkens ist nämlich bestimmt, wenn sie auch als eine unend-

liche gedacht wird; in ihr sucht man also den letzten Bestimmungsgrund vergebens, da im Ganzen nicht liegen kann, was in keinem Theile desselben liegt. Das Denken bleibt immer eine Thatsache, also auch das Denken jener Urhandlung, wodurch das Denken selbst erst möglich gedacht wird, ist als Thatsache des Bewußtseyns zu betrachten, wenn über dieses Denken reflektirt, oder dieses Denken gedacht wird. Aber jene Urhandlung selbst kann nie zur bloßen Thatsache des Bewußtseyns herabsinken, weil sie blos als Grund jeder Thatsache gedacht werden kann. Nur das Denken derselben kann zum Bewußtseyn kommen; aber es muß dieses eben nicht geschehen, sonst wäre die philosophirende Vernunft schon lange am Ziele, und hätte nicht vergebens auf dem gränzenlosen Gebiete des bloßen Denkens herumgeirret, ohne den letzten Grund des Denkens zu finden. Das Denken dieser Thathandlung kommt nur bey dem Philosophen zum Bewußtseyn, der, weil er auf dem bloßen Gebiete des Denkens keinen festen Grund desselben finden kann, über dasselbe hinausgetrieben wird, und den letzten Grund des Denkens, als bestimmter Handlungsweise in einem absoluten, also unbestimmten, reinen Handeln, das folglich in dieser Rücksicht als keine Handlungsweise angesehen werden kann, zu setzen, sich nothwendig gedrungen fühlt, um sich das Denken als möglich zu denken. Dieses Handeln wird blos bestimmt, in sofern es als unbestimmt, und absolut unbestimmbar

bar gedacht wird. Da aber das Denken selbst von demselben abhängt, und folglich bestimmt wird, so liegt der letzte Grund seines als absolut unbestimmt, und schlechterdings unbestimmbar gedachten Bestimmtseyns in ihm selbst; es ist durch sich selbst bestimmt.

VIII.

In sofern nun der Philosoph dieses Handeln allem Denken zum Grunde legt, und zu legen sich genöthigt sieht, muß er es nicht nur denken, sondern bestimmt denken, das heißt, er muß das Denken dieses Denkens denken, oder, er muß durch Reflexion auf das Denken dieser Urhandlung, und durch Abstraktion von allem dem, was sie nicht ist, wodurch sie nicht rein, und richtig gedacht würde, das richtige Gedachtseyn dieser Urhandlung zum deutlichen Bewußtseyn erheben. Nur auf solche Art wird es möglich, daß er sich von dem reinen Ich, als absoluten, und folglich unbestimmten Handeln, das jedem bestimmten Handeln, folglich auch dem Denken zum Grunde liegt, einen bestimmten, und zwar richtig und genau bestimmten Begriff macht. Der Charakter dieses Bestimmtseyns ist ein Unbestimmtes, und Unbestimmbares. Es wird nur ein Bestimmtes, in sofern es als ursprünglich unbestimmt, und unbestimmbar gedacht wird. Wenn ich sage: das absolute Ich wird durch das absolute Ich bestimmt, so heißt dies nicht anders, als: das Ich wird als das,

was es ursprünglich ist, als absolutes Handeln, und in sofern bestimmt, nämlich durch den Charakter des Gegentheils von Bestimmtseyn, und Bestimmbarkeit bestimmt gedacht, und zwar durch sich selbst, als durch absolutes Handeln, bestimmt gedacht.

Nach einem nothwendigen Gesetze des Denkens, nach welchem immer das Subjekt und Objekt einander entgegengesetzt werden, wird auch hier das absolute Ich als Subjekt dem absoluten Ich als Objekt, das absolut Setzende dem absolut Gesetzten entgegengesetzt: diese nothwendige Entgegensetzung ist, wenn das absolute Ich gedacht wird, so zu sagen, eine optische Täuschung des Bewußtseyns, oder Denkens, welche, wenn man diese Entgegensetzung als wirklich hält, zu den gefährlichsten Mißverständnissen führt, und nicht nur alle Philosophie unmöglich macht, sondern auch den Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes gänzlich verrückt, und seine Aussagen aufhebt. Das absolute Ich darf als Subjekt und Objekt, als sich setzend, und gesetzt, oder seyend sich schlechterdings nicht entgegengesetzt, oder in dieser Rücksicht wirklich verschieden, wie es nach dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseyns zu seyn scheint, gedacht werden, weil sonst das Ich selbst aufgehoben würde. Denn da das absolute Ich weiter nichts seyn soll, als ein absolutes Handeln, so würde der Satz: Das absolute Ich bestimmt sich selbst, oder setzt sein eignes Seyn (wie

in

in dem Satz: Ich bin Ich), nichts anders heißen als: Ein absolutes Handeln wird durch ein absolutes Handeln bestimmt. Wird nun das absolute Handeln, das in dem Satze die Stelle des formalen Subjekts einnimmt, als wirklich verschieden angesehen von dem absoluten Handeln, das in der Stelle des Prädikats das Seyende, oder das Objekt bedeutet, so, daß das eine Handeln, als Produkt, aus dem andern als Ursache hervorgehen soll, so wird dadurch offenbar behauptet, daß ein absolutes Handeln nicht gedacht werden könne, wenn man ihm nicht ein anderes absolutes Handeln zum Grunde lege, wodurch aber die Absolutheit schlechterdings aufgehoben wird. Denn ein absolutes Handeln, das nicht ohne ein anderes, als Grund, bestehen kann, ist kein absolutes, sondern blos abhängiges Handeln. Also wird das absolute Ich selbst aufgehoben, wenn es als Subjekt und Objekt wirklich verschieden, und daher sich selbst entgegengesetzt seyn soll. Sich selbst setzen, und seyn, sind, von absoluten Ich gebraucht, völlig gleich. Das Ich ist also Subjekt-Objekt. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin. Bey dem Ich hängt weder das Subjekt von dem Objekt, noch das Objekt von dem Subjekt ab; keines gehet von dem andern hervor, wie dies der Fall ist bey dem Grunde und Begründeten, oder bey der Ursache und dem Bewirkten; sondern beydes, Setzendes, und Gesetztes, Handeln, und Thathandlung, oder Produkt

des Handelns, Subjekt und Objekt — müssen hier, den Gesetzen des Denkens, und des gemeinen Bewußtseyns ganz zuwider, als Eins und dasselbe betrachtet werden. Daher darf man hier nicht bey dem bloßen Denken oder dem gemeinen Bewußtseyn stehen bleiben, sondern man muß sich über beydes erheben. Man muß daher das Denken jener Urhandlung, wodurch sich das Ich selbst als seyend setzt, den Gesetzen des Denkens zuwider denken, und auf solche Art bestimmen, und, um sich zu überzeugen, daß man dieses Denken richtig bestimmt habe, muß man wieder auf dieses Denken reflektiren, das heißt, das Denken dieses Denkens denken. Weil nun das sich setzende Ich, oder das Ich als Subjekt, und das seyende Ich, oder das Ich als Objekt, völlig gleich seyn sollen, oder da das Wesen des Ich ursprünglich in der vollkommensten Identität des Subjekts und Objekts bestehet, so, daß das Ich als Subjekt — Objekt zu charakterisiren ist: so hat hier zwischen dem subjektiven und objektiven Ich keine Verbindung durch den Begriff der Causalität, sondern blos der Wechselwürkung statt. Ich kann also nicht blos sagen: Das Ich ist, weil es sich selbst setzt, sondern es muß auch umgekehrt von demselben behauptet werden, daß es sich setzt, weil es ist, so daß, sich setzen, und seyn, als absolut Eins betrachtet wird, und beyde Sätze im Grunde nur so viel heißen, als: Das Ich ist schlechthin, weil es ist.

Das Ich ist aber nur für das Ich, und es ist alles, was es ist, nur für sich selbst; das heißt: Es kann gar nicht seyn, ohne sich seiner bewußt zu seyn; und es kann nichts bestimmtes seyn, ohne sich dessen bewußt zu seyn. Es ist für das setzende Ich, und setzt für das seyende. Ich kann mir keine Bestimmung zuschreiben, ohne mir derselben bewußt zu seyn. Ich bin also nur dasjenige, als was ich mich setze; und ich setze mich als dasjenige, was ich bin. Da ich nun schlechthin bin, weil ich bin, so bin ich auch schlechthin, was ich bin, beydes für das Ich, das heißt mit Bewußtseyn meines Seyns, und meines bestimmten Seyns. Was ich wesentlich bin, darf mir so wenig ein Geheimniß seyn, als daß ich überhaupt bin. Ich würde gar nicht seyn können, wenn ich mein Wesen nicht bestimmt wissen könnte. Dadurch, daß ich bin, ist mir mein Wesen schon zugleich bestimmt, und mit Bewußtseyn gegeben. Denn das subjektive, und objektive Ich stehen in Wechselwirkung; so, daß das subjektive das objektive, und dieses jenes ist. Es giebt also kein Ich an sich.

IX.

Man denke doch ja nicht, daß dies unnütze Subtilitäten sind, und daß man weit vernünftiger thue, wenn man bey den unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseyns stehen bleibt. Es hängt von unserer Bestimmung des absoluten Ich, wie sich in der ganzen Abhandlung evident zeigen wird, die Realität alles unseres Wissens, der

Sinnenwelt, und der übersinnlichen, und daher alles dessen, was uns immer schätzbar seyn kann, ab. Um den Leser schon vorläufig von der Wichtigkeit des aufgestellten Begriffes von dem absoluten Ich, in sofern es Subjekt — Objekt ist, zu überzeugen, wollen wir einmal annehmen, daß das subjektive Ich von dem objektiven wirklich verschieden sey, wie es nach dem gemeinen Bewußtseyn zu seyn scheint — und dann sehen, was für Ungereimtheiten daraus folgen.

Man denke sich also das reine, oder absolute Ich als bloßes Objekt, ohne daß es zugleich Subjekt, und zwar Subjekt — Objekt sey, oder man stelle sich vor, wie es gewöhnlich geschiehet, daß das reine Ich seyn könne, ohne sich seiner als solchen, bewußt zu seyn, so wird man ein Ich an sich erhalten; dieses wird das Ich als Subjekt afficiren, und dadurch das Selbstbewußtseyn, der Affektion gemäß, hervorbringen. In diesem Falle würde sich das Ich setzen, weil es ursprünglich wäre; das Handeln würde aus dem Seyn hervorgehen. Ich würde nicht wissen können, was ich ursprünglich, unabhängig von meinem Selbstbewußtseyn, wäre. Mein Ich an sich würde mir ein ewiges Geheimniß bleiben müssen. Nur von meinem Ich als Erscheinung würde ich etwas mit Gewißheit sagen können. Dabey könnte es wohl seyn, daß mein Ich an sich das gerade Gegentheil von dem erscheinenden wäre. Ich könnte mir z. B. als erscheinendes Ich zwar als frey vorkommen; aber es könnte wohl seyn, daß ich als Ich an

sich auf keine Art frey wäre; daß folglich das ganze schöne, und entzückende Gebäude, das auf Freyheit errichtet wird, das Gebäude von meinen Pflichten, und Rechten, von meinen Hoffnungen jenseits des Grabes, von einer übersinnlichen Welt, von einer Gottheit, weiter nichts, als ein Traum- und Truggebilde wäre.

In meinem Bewußtseyn unterscheide ich freylich ein Sollen von einem Müssen, Freyheit von Nothwendigkeit; aber es könnte wohl seyn, daß im Ich an sich der Grund läge, daß Sollen und Müssen ursprünglich Eins wären. In meinem empirischen Ich unterscheide ich freylich eine Sinnenwelt von mir, und setze mir die Materie entgegen. Aber, wenn ich das Ich an sich einsehen könnte, so würde ich vielleicht finden, daß alles Materie, und daß folglich das Ich an sich ursprünglich nicht von der Materie unterschieden sey. Kurz, jede noch so ausgemachte, und wichtige Wahrheit kann nach diesem Gesichtspunkte an sich Irrthum, und jeder noch so abentheuerlicher Irrthum kann an sich reine Wahrheit seyn. Und auf solche Art könnte auch das empirische Ich über gar nichts, das wahr, oder falsch seyn soll, entscheiden. Dieses wäre nur möglich, wenn wir das Ich an sich könnten kennen lernen; aber das ist nach der Voraussetzung unmöglich. Hier ist der Schlufwinkel alles religiösen Aberglaubens. Der Philosoph mag gegen die behaupteteten Thorheiten des Schwärmers einwenden, was er will; dieser lachet seiner noch so eviden-

ten Gründe, und ist schlechterdings unbesiegbar, so lange der Philosoph ein Ich an sich zugiebt, das nicht zu ergründen sey, und nicht bis auf den feinsten Punkt bestimmt werden könne; denn nach diesem kann alles das geradezu falsch seyn, was dem empirischen Ich noch so einleuchtend und vernünftig zu seyn scheint.

Es kann seyn, daß die Gottheit, als die reine Vernunft, oder die Vernunft an sich, nöthig findet, unser natürliches Erkenntnißvermögen, das die wichtigsten Dinge nothwendig verkehrt ansiehet, wenn es bloß sich selbst überlassen bleibt, zu berichtigen, und uns gerade das Gegentheil von dem zu offenbaren, was unsere beschränkte Vernunft, als empirisches Ich, für die evidenteste Wahrheit hält. Was scheint unserer Vernunft eine evidentere Wahrheit zu seyn, als die, daß drey nicht zugleich Eins, und Eins nicht drey seyn könne? Kein Mensch kann an der Wahrheit des Satzes des Widerspruches zweifeln, ohne zugleich die Möglichkeit des Denkens aufzuheben. Und doch kann dieß ein bloßer Schein seyn, der uns auf sehr gefährliche Irrthümer führen kann, und daher durch Offenbarung berichtigt werden muß. Eine Offenbarung in Betreff solcher Gegenstände muß nothwendig Lehrsätze enthalten, die nicht nur über, sondern offenbar wider unsere Vernunft gehen.

Daher

Daher behauptete auch der scharfsinnige Cartesius nach seinem Standpunkt, nach welchem er ein Ich an sich annehmen mußte, ganz richtig, und consequent, daß es wohl seyn könne, daß, so widersprechend es auch der menschlichen Vernunft vorkomme, wenn behauptet werde, daß drey Personen in der Gottheit nur ein Wesen ausmachten, daß folglich drey Eins, und Eins drey wären, es sich dennoch an und für sich, in den Augen der reinen Vernunft, so verhalte. In diesem Falle müßte die Form der menschlichen Vernunft der Form der göttlichen, oder das Wesen der empirischen Vernunft dem Wesen der Vernunft an sich, wirklich entgegengesetzt seyn. Wenn also das Wesen der empirischen Vernunft darin bestünde, daß sie Ich wäre, so müßte das Wesen der Vernunft an sich darin bestehen, daß sie Nicht — Ich wäre; wenn die empirische Vernunft sagte, daß der Mensch frey wäre, so müßte die Vernunft an sich behaupten, daß der Mensch nicht frey wäre. Wenn die empirische Vernunft die Realität des Begriffes von Pflicht, von Recht und Unrecht, von einer sinnlichen und übersinnlichen Welt, von unserer Fortdauer nach dem Tode, von Seligkeit, und Gottheit behauptete, so müßte nach den Aussprüchen der Vernunft an sich gerade das Gegentheil von allem dem statt haben. Aber auch in diesem Falle würden wir durch Gegensatz herausbringen können, was die Vernunft, oder das Ich an sich wäre. Man würde also sein wahres Wesen erkennen, und sich desselben durch Reflexion und Abstraktion bewußt werden können, folg-

 lich

lich würde es aufhören, Ich an sich zu seyn, und als solches sich selbst als etwas widersprechendes aufheben.

Aber dieß wollen die Gegner nicht zugeben; sie behaupten, das Ich an sich müsse für uns ein undurchdrinliches Geheimniß seyn, und bleiben, dessen Wesens man auf keine Art bewußt werden könne. Allein nach dieser Voraussetzung müssen sie uns auch zugeben, daß wir auf alle Wahrheit, und Gewißheit Verzicht leisten müssen; denn um zu wissen, ob etwas wahr, und gewiß sey, müßten wir auch gewiß, und untrüglich wissen, daß dasjenige, was wir für wahr und gewiß halten, auch den Foderungen der Vernunft (des Ich) an sich gemäß sey, und um dieses sicher behaupten zu können, müßten wir die Vernunft an sich genau kennen; weil sie der Maaßstab seyn müßte, an welchen wir die Aussprüche der empirischen Vernunft hielten. Ohne vollkommene Kenntniß eines Maaßstabes läßt sich auch die Beschaffenheit dessen, was durch denselben bestimmt werden soll, auf keine Art bestimmen.

Eben so wenig würden wir wissen können, was wir thun sollen, um den Foderungen der Vernunft an sich Genüge zu leisten, weil die Möglichkeit unseres bestimmten Wirkens immer von einem frey entworfenen Zweckbegriff abhängt. Wir müßten immer in Furcht seyn, auch wenn wir nach unserm besten Wissen, und Gewissen handelten, der Gottheit zu mißfallen, die daher unsere

besten

hsten Handlungen mißbilligen, und vielleicht mit densel- ben schreckliche — für die ganze Ewigkeit schreckliche Fol- gen — verbunden haben könnte, ohne daß wir je den Grund davon einsehen könnten, weil uns, nach der Vor- aussetzung, die Geheimnisse der Vernunft an sich, uner- forschlich, und unzugänglich sind. Davon machen auch die Theologen von allen Partheyen gar keinen Hehl; son- dern sie predigen laut als die gewisseste Wahrheit, daß dasjenige, was dem Menschen gut zu seyn scheine, in den Augen Gottes ein Gräuel sey; daher müsse alles durch die Gnade Gottes, und durch ein fremdes Verdienst gut gemacht werden. (Ich rede hier nicht von den Theo- logen, die sich auf den philosophischen Standpunkt erho- ben haben). Eine unter der Voraussetzung einer uner- forschlichen Vernunft an sich ganz richtige Lehre, aber zugleich auch eine Lehre, die den schrecklichsten Gemüths- zustand herbeyführen kann, und muß. Denn hier wankt alles, alles ist unsicher. Es kann nämlich seyn, daß nicht nur der Glaube von der Würde des Menschen, und seinem höchsten Zwecke, der Seligkeit, ein süßer Traum sey, sondern daß gerade das Gegentheil davon statt ha- be, und daß ein höchst unseliger Zustand für die gränzenlose Ewigkeit das Loos des weisesten, eifrigsten, und edelsten Tugendfreundes sey. Es kann seyn, daß davon der Grund in dem Ich an sich liegt, und daß die schön- sten Handlungen weiter nichts, als die schwärzesten Ver- brechen, so, wie umgekehrt, diejenigen, die uns Verbre- chen zu seyn scheinen, an und für sich edle Handlungen

 sind,

sind. Denn das fatale Ich an sich, welches der Grund von allen Handlungen des empirischen Ich ist, bleibt uns, nach der Voraussetzung, ein ewiges Geheimniß, welches ganz enthüllt seyn müßte, wenn man über den Werth, oder Unwerth seiner Handlungen etwas bestimmen könnte.

Zu einem so entsetzlichen, und fürchterlichen Unsinne führt der Begriff des Ich an sich. Und dieser entstehet nothwendig, wenn man das Ich, ganz rein gedacht, als bloßes Objekt, wodurch das Ich als Subjekt bestimmt, ohne daß durch Wechselwirkung jenes wieder durch dieses bestimmt, und so das Ich Subjekt — Objekt würde, betrachten wollte.

X.

Es ist zum Erstaunen, daß selbst Philosophen, die sich kritische nennen, und die wähnen, den Dogmatismus, dessen Wesen in der Behauptung des Ich an sich, und der Dinge an sich besteht, über den Haufen geworfen zu haben, und daher auf die Dogmatiker, wie auf arme philosophische Schächer herabblicken, doch denselben Unsinn annehmen, und predigen. Man lese die Schriften der Kantianer, und man wird diese Behauptung bis zum Eckel bestätigt finden. Ich könnte hier eine unzähliche Menge von Stellen aus allen diesen Schriften anführen, um zu zeigen, daß ich ihnen nicht zu viel aufbürde. Aber eine klassische Stelle aus einer

Schrift

Schrift eines berühmten Kantianers, dessen Logik anfangs verschlungen wurde, kann ich nicht vorbeygehen, ohne sie hier einzurücken, um den Leser den handgreiflichen Beweiß zu geben, daß jener oben gerügte Unsinn von den Kantianern wirklich seinem Wesen nach behauptet wird.

Die Stelle ist in Herrn Kiesewetters Schrift: Gedrängter Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft nebst der Erklärung der wichtigsten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule.

Seite 173. sucht Herr Kiesewetter die wichtige Frage: Was soll ich thun, zu beantworter. Er thut es auf folgende höchst merkwürdige Art.

„So wichtig auch die Beantwortung der Frage ist, was kann ich wissen? so wird sie doch von der Frage, was soll ich thun? unendlich weit an Interesse übertroffen. Ich kann allenfalls die erste Frage unbeantwortet lassen; aber die zweyte Frage muß jeder, der auf den Namen eines vernünftigen Wesens Anspruch macht, sich vorlegen, und zu beantworten suchen, weil man zwar das Wissen (?), aber nicht das Handeln aufgeben kann (als wenn man ohne einen frey entworfenen Zweckbegriff, also ohne ein Wissen, handeln, und dabey die Würde eines vernünftigen Wesens behaupten könnte. Der höch-

ste Zweck, der allen unsern Handlungen, in sofern wir auf den Namen eines vernünftigen Wesens Anspruch machen wollen, zu Grunde liegt, ist die Realisirung unseres absoluten Ich, oder das Streben, daß unsere Vernunft in ihrem objektiven Wirken eben so frey und unabhängig von den Banden der Sinnlichkeit werde, wie sie es in ihrem idealen Wirken, in der Form des Denkens, und Wollens ist, so, daß sie mit eben der absoluten Allgewalt, mit welcher sie ihr Sein, und das Seyn der Sinnenwelt in der Vorstellung setzt, und sagen kann: Ich bin; die Sinnenwelt ist, oder womit sie gewisse Entschlüsse fasset, ohne daß irgend eine Macht sie zwingen kann, anders zu wollen, als sie wirklich will — daß, sage ich, sie mit eben der Allgewalt ihre Zweckbegriffe ausführen könne, als sie dieselben zu entwerfen vermag; daß sie in Absicht auf die Folgen ihres Vorstellens, und Wollens in der Sinnenwelt eben so frey werde, als sie es in Absicht auf den Akt, oder die Hervorbringung des Vorstellens, und Wollens in der übersinnlichen Welt ist; daß sie die sinnliche Natur eben so in ihre Gewalt bekomme, wie sie ihre geistige Natur in Betreff ihres idealen Handelns, des Vorstellens, und Wollens, in ihrer Gewalt hat. Die Frage also, was soll ich thun? ist auf unserm Standpunkte mit der Frage, was kann ich wissen? ganz identisch. So wie das absolute Ich das Princip alles Erkennens ist, so ist es auch das Princip und der letzte Zweck alles Wollens. Die erste Frage deutet auf das subjektive Ich, die zweyte aber

aber auf das objektive. Aber das subjektive Ich ist dem objektiven vollkommen gleich, es ist Subjekt — Objekt. Es ist dasselbe absolute Handeln, wodurch das Vorstellen, und das Wollen möglich wird; der Punkt, worin die theoretische, und praktische Vernunft zusammenfließt).

Die Frage, was soll ich thun? sagt Herr Kiesewetter weiter, betrift nicht unsere Erkenntnisse, sondern unser Vermögen, zu handeln, unsern Willen (der ohne Zweckbegriff blind, und folglich kein Wille ist, weil nichts übrig bleibt, als Instinkt, oder Naturmechanismus), und die Frage sowohl, als jede bestimmte Antwort darauf: Du sollst dein Versprechen halten, du sollst nicht lügen u. s. w. setzt voraus, daß unsere Handlungen nicht nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit geschehen, weil sonst jede Frage nach dem Sollen und jede Antwort darauf ungereimt wäre, sondern daß es in unserer Willkühr stehet, zu thun, und zu lassen, d. h. daß wir frey sind. Das Bewußtseyn also, daß wir Sollen, setzt als nothwendig voraus, daß wir frey sind; denn müßten alle unsere Handlungen nach den Gesetzen der Natur nothwendig geschehen, so wäre es eben solcher Unsinn, uns zu gebieten, daß wir etwas thun, oder lassen sollen, als dem Magen zu befehlen, daß er verdaue, oder nicht verdaue, oder dem Steine, daß er schwer, oder nicht schwer sey. (Aber gerade dieser Unsinn kommt heraus, wenn man das Wissen von Sollen trennt; denn wo nicht nach Begriffen gehandelt wird, da hat dieselbe

Naturnothwendigkeit statt, wie bey dem Magen, wenn er verdaut, und wie beym Steine, wenn er durch Schwerkraft bestimmt wird. Es hilft nichts, behaupten, daß das Sollen nothwendig Freyheit voraussetze, wenn man in den Begriff des Sollens solche Merkmale aufnimmt, wodurch die Freyheit nothwendig aufgehoben wird. So lange nicht der Punkt aufgefunden wird, wo das Subjektive und Objektive gar nicht von einander verschieden, sondern absolut Eins sind, wird die vorgebliche Freyheit weiter nichts, als Naturnothwendigkeit seyn).

Ehe wir uns also an die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? wagen, müssen wir zuförderst eine Untersuchung über die Freyheit des Willens anstellen; denn alle Bemühungen, die erste Frage zu beantworten, wären vergeblich, wenn sich darthun lassen sollte, daß wir in Rücksicht des Willens nicht frey sind (und doch soll die Frage: Was soll ich thun? nicht unsere Erkenntnisse betreffen; ich soll sogar die Frage: Was kann ich wissen? ganz unbeantwortet lassen können).

Was verstehet man unter Freyheit des Willens? Man nimmt diesen Ausdruck in doppelter Bedeutung in negativer, und positiver. Nicht stehen unter fremden, nothwendig zwingenden Gesetzen, Unabhängigkeit von äußern, nothwendig bestimmenden Ursachen ist Freyheit im negativen Verstande; so sagen wir, ein Stein, der fällt, ist nicht frey; denn

er

er wird von der Erde angezogen, und muß nothwendig den Gesetzen dieser Ursache gemäß fallen. Frey seyn in positiver Bedeutung heißt unter eignen Gesetzen stehen, in der letztern Bedeutung brauchen wir den Ausdruck in dem Worte Freystaat, worunter wir nämlich einen Staat verstehen, dessen Bürger sich selbst Gesetze geben. Man sieht leicht leicht ein, daß der positive Begriff der Freyheit den negativen in sich schließt, und daß also ohne Voraussetzung der negativen Freyheit, die positive gar nicht existiren kann. Wir wollen daher zuförderst fragen, ist der Wille des Menschen negativ frey, d. h. sind seine Handlungen von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit ausgenommen, oder nicht? —

Wir können einen doppelten Weg einschlagen, um diese Frage zu beantworten; einmal können wir untersuchen, was für einen Ausspruch der gemeine Menschenverstand über diesen Gegenstand thut, und sodann können wir auch den Ausspruch der speculativen Vernunft über diesen Gegenstand einholen.

Man erzählt uns, Cajus hat seinen Vater ermordet. — Wir erschrecken und fragen, wie ist das möglich? der andere sagt uns, Cajus war ein aufbrausender jähzorniger, und ehrgeitziger Mensch, sein Vater hatte ihn von seiner Kindheit an gar nicht geachtet, sondern immer hart und grausam begegnet, jetzt hatte er ihn wieder schrecklich beleidigt, die Ehre des Cajus war von ihm

angegriffen, und äusserst gekränkt, Cajus hatte gerade Wein getrunken, dies vermehrte seine Hitze, und so erstach er im Zorn seinen Vater. Hat der andere nun unserer Frage, wie ist das möglich? durch seine Antwort Genüge geleistet, so sagen wir: ja unter den Umständen müßte (!) Cajus seinen Vater freylich umbringen. Fragt man uns aber, also ist die Handlung des Cajus nicht Unrecht? denn ihr sagtet ja selbst, sie müßte unter diesen Umständen geschehen, und was geschehen muß, ist weder Recht, noch Unrecht, so schütteln wir den Kopf, und behaupten, dessen ungeachtet sey die Handlung des Cajus ein Verbrechen, d. h. wir erklären die Handlung für frey. Hieraus erhellet, daß der gemeine Menschenverstand eine und dieselbe Handlung für nothwendig, und für nicht nothwendig (für negativ frey) erklärt (das thut in dem vorliegenden Falle, und andern ähnlichen Fällen der gemeine Menschenverstand nie; sondern die durch Speculation irrgeleitete Vernunft, die von unrichtigen Prämissen die Freyheit betreffend, ausgehet. Es ist dem gemeinen Menschenverstand noch nie eingefallen, irgend eine Handlung, die geschehen mußte, wobey Naturnothwendigkeit statt hatte, für ein Verbrechen zu halten. Aber Naturnothwendigkeit hat bey dem Menschen schlechterdings nicht statt zur Zeit, da er Bewußtseyn hat; sondern nur bey dem, der das Bewußtseyn verlohren hat, z. B. bey dem Wahnsinnigen. Dieser ist aber in diesem Zustande kein Ich; denn es giebt kein Ich, als ein bewußtseyendes. Es ist ein eben so gro-

ßer

fer Unsinn, einem Wahnsinnigen, der das Bewußtseyn verlohren hat, irgend eine Handlung imputiren, als denjenigen, der Bewußtseyn, und Besonnenheit hat, der Imputation unfähig erklären, welches nothwendig dadurch geschieht, daß man behauptet, er habe so, oder so handeln müssen. Das Sollen hebt bey der Willensbestimmung nothwendig das Müssen auf. Wer soll, muß nicht; und wer muß, soll nicht. So urtheilt der gemeine Menschenverstand, wie die tägliche Erfahrung selbst unter den einfältigsten Menschen lehret, und kann nicht anders urtheilen, ohne sich selbst aufzuheben, und Unverstand zu werden).

Fragen wir die speculative Vernunft in dieser Bedrängniß (ja wohl Bedrängniß) um Rath, so fällt ihr Bescheid mit dem des gemeinen Menschenverstandes zusammen. — (Der Herr Verfasser beruft sich hier auf das, was er an einer andern Stelle über die Beweise der beyden sich widerstreitenden Sätze gesagt hat, der Sätze nämlich: Es ist die Causalität nach Gesetzen der Natur nicht die einzige in der Sinnenwelt, sondern man muß auch eine Causalität durch Freyheit annehmen; und: Es giebt überall keine Freyheit in der Welt, sondern alles geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit.) Bedenkt man nun, (fährt er fort,) daß, welchen von beyden Sätzen man als wahr, und welchen man als falsch erklärt, man immer

auf

auf etwas großes Verzicht thun muß, so kömmt man noch mehr ins Gedränge. Sagt man, alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so ist Tugend, Recht, Sittlichkeit ein Hirngespinnst, und Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit leere Träumerey; nimmt man hingegen an, in der Sinnenwelt könne Causalität durch Freyheit eintreten, so wird die ewige Ordnung der Natur zerrissen, und keine Erfahrung mehr möglich seyn, weil man nie wissen könnte, ob die Causalität durch Freyheit nicht eine Ausnahme von den Gesetzen der Natur machen würde. Was soll man nun aufgeben, Sittlichkeit, oder Erfahrung? Soll man lieber die Tugend für Träumerey erklären, oder die Erfahrungskenntniß unsicher und die Erscheinungen der Sinnenwelt zum möglichen Spiel, was weiß ich, welcher Causalitäten durch Freyheit machen? Keins von beyden kann aufgegeben werden, die Sittlichkeit nicht, dies fodert die praktische Vernunft in ihrer heiligen Gesetzgebung; Erfahrung nicht, dies fodert die erkennende Vernunft, die sonst unnütz wäre, weil sie bey jeder Verbindung nach Naturgesetzen, bey jeder Erwartung der Zukunft immer fürchten müßte, daß eine Causalität durch Freyheit eine Ausnahme von den Gesetzen der Natur machte, und so ihre Untersuchungen und Verbindungen vernichtete. Eines von beyden zu retten hilft uns nichts; es muß beydes Freyheit und Naturnothwendigkeit mit einander bestehen können; dahin weißt auch der gemeine Menschenverstand, der eine und dieselbe Handlung, wie wir oben gesehen

haben,

haben, für nothwendig und für frey erklärt. Wie ist dies aber möglich? wie kann eine und dieselbe Sache (!) frey und nothwendig seyn? —

Nimmt man an, die Wahrnehmungen der Sinnenwelt betreffen Dinge an sich selbst, so ist freylich keine Rettung, da kann dann eine und dieselbe Sache nicht zugleich frey und nicht frey (nothwendig) seyn. Wir wissen aber schon, daß alle Wahrnehmungen der Sinnenwelt nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen betreffen; es findet also bey einer gegebenen Erscheinung A eine doppelte Relation statt; einmal kann ich sie betrachten als Erscheinung, d. h. als einen Theil der Sinnenwelt und da ist sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen, ich muß sie mit einer andern vorhergehenden Erscheinung nach einer allgemeinen und nothwendigen Regel verknüpfen; aber zweytens kann ich diese Erscheinung A auch als Wirkung eines Dinges an sich betrachten, das nun als Ding an sich, nicht den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen zu seyn braucht, d. h. frey seyn kann. Betrachte ich das Verbrechen des Vatermords des Cajus als eine Erscheinung in der Sinnenwelt, so muß ich freylich nach einer andern vorhergegangenen Erscheinung fragen, worauf diese Handlung nothwendig nach einer Regel folgt; hier ist Naturnothwendigkeit. Aber eben dieses Verbrechen ist auch als Wirkung des Cajus, als Ding an sich selbst (!!), nicht in sofern es mir in der Sinnenwelt erscheint, zu betrachten,

und

und da widerspricht es sich nicht, daß die Handlung in sofern ausgenommen von Naturgesetzen der Sinnenwelt, d. h. als frey betrachtet werden kann. Wenn daher der Philosoph um eine gegebene Handlung z. B. den Vatermord des Cajus zu erklären, von der Erziehung des Cajus, von seinem Temperament, seiner körperlichen Beschaffenheit spricht, und uns eine Reihe von Handlungen vorführt, von denen eine immer die andere erzeugte, und deren Ende das Verbrechen ist — der Richter hingegen diese Handlung des Cajus doch für ein Verbrechen erklärt, sie ihm zurechnet, und ihm deshalb bestraft, so haben beyde Recht, und widersprechen einander nicht.

Der Philosoph spricht von einer Erscheinung der Sinnenwelt, die er nur nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit mit andern Erscheinungen in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen verbindet (ist diese Reihe unendlich, so kann man nie auf einen festen Punkt, auf das Ding an sich, welches der Herr Verfasser den Erscheinungen zum Grunde legt, um sie erklären zu können, kommen); der Richter hingegen betrachtet den Vatermord des Cajus als die Wirkung des Cajus, als Ding an sich, und da kann er ihn von den Naturgesetzen der Sinnenwelt ausnehmen, ihn für frey erklären, und seine Handlung ihm zurechnen.

Ich habe oftmals gefunden, daß die Bemühungen der Schriftsteller, eine Sache recht deutlich zu machen, durch

durch die Weitläuftigkeit der Deutlichkeit nachtheilig geworden sind; ich will daher nichts mehr hinzusetzen, um nicht in denselben Fehler zu fallen: meine Leser werden, wenn sie das ganze noch einmal überlesen, wie ich hoffe, die Sache verständlich finden. (Herr Kiesewetter scheint hier die Verirrung selbst zu fühlen, in welche ihn eine unrichtige Speculation verleitet hat; er würde sich derselben auch deutlich bewußt werden, wenn er sich über sein Räsonnement nur genaue Rechenschaft abfodern wollte; aber das will er nicht, um in seinem Wahne nicht gestört zu werden, oder in Gefahr zu kommen, nach dem Gesichtspunkte, den er gewählt hat, die Freyheit selbst, und mit derselben alles, was dem Menschen schätzbar seyn muß, aufgeben zu müssen. Weit gefehlt, daß das Gesagte verständlich seyn sollte, muß vielmehr, nach demselben, die Freyheit schlechterdings, als etwas sich selbst Widersprechendes, aufgeben werden. Wäre der Mensch blos ein denkendes Wesen, so wäre es schlechterdings unmöglich, daß Herr Kiesewetter nach den gegebenen, und behaupteten Prämissen die Freyheit noch behaupten könnte. Aber es ist etwas in dem Menschen, das tiefer liegt, als das Denken, wodurch das Denken selbst bestimmt, und die Speculation den Gesetzen des Denkens zuwider, also durch Inconsequenz aus den gefährlichsten Verirrungen gerissen, und auf die Bahn des gemeinen, und gesunden Menschensinnes zurückgeführt wird. Und dies ist gerade das, was Herr Kiesewetter nicht kennt, das er aber ahndet, und das er ganz irrig

in

in dem Dinge an sich, wodurch er die Freyheit erklären will, aber sie in der That vernichtet, zu finden glaubt.) Daß eine und dieselbe Handlung für frey, und auch für nothwendig erklärt werden kann, kömmt von der doppelten Relation her, in der man sie betrachtet; sie ist nothwendig als Erscheinung; sie kann frey seyn, in sofern sie von einem Dinge an sich herrührt.

Ich habe mich immer nur des Ausdrucks bedient, eine Handlung kann frey seyn, in sofern sie von einem Dinge an sich herrührt, nicht, sie ist frey; denn dies letztere würde zu viel behauptend seyn, und unsern vorhergehenden Behauptungen widersprechen, daß wir von Dingen an sich nichts wissen. Wir retten hier blos die Möglichkeit der Freyheit, und zeigen, daß sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit nicht widerspricht. Wie ein Ding an sich Causalität durch Freyheit haben könne, sehen wir freylich nicht ein, aber dies ist auch nicht nothwendig, und wir sind im Grunde bey den Erklärungen der nothwendigen Erscheinungen in der Sinnenwelt um nichts besser daran: denn, wer will darthun, wie die Bewegung mit einem Körper C, der im Laufe auf den ruhenden Körper S stößt, in den letzten übergeht? — Die Freyheit des Willens bey einem Dinge an sich ist möglich; niemand wird darthun können, ein Ding an sich müsse fremden Gesetzen unterworfen seyn; denn er weiß von den Dingen an sich nichts; ich kann die Wirklichkeit der Freyheit durch meine speculative Vernunft nicht

nicht darthun, weil ich von den Dingen an sich nichts weiß, und nichts wissen kann.

Die erkennende Vernunft kann also nichts weiter thun, als die Möglichkeit der Freyheit retten und zeigen, daß niemand durch speculative Beweise uns zwingen kann, alles der Naturnothwendigkeit zu unterwerfen. Wir haben aber außer dem Erkenntnißvermögen noch ein Willensvermögen; dieses giebt uns im unmittelbaren Bewußtseyn die Vorstellung von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, Vorstellungen, die nothwendig in uns gegründet sind, und die wir nicht ausrotten können." So weit Herr Kiesewetter.

Diese Vorstellungen sind freylich nothwendig in unserer Natur, aber keinesweges in bloßer Naturnothwendigkeit gegründet; das heißt, sie liegen nicht in uns ohne unser Zuthun fertig, und durch eine fremde Macht hervorgebracht da, ohne daß man wissen könne, welche Macht es sey, so, wie von Herrn Kiesewetter das Ding an sich gedacht wird, das ihm gänzlich = X ist. In diesem Falle kann keine Freyheit statt haben; denn wenn die Vorstellungen von Recht und Unrecht blos durch Naturnothwendigkeit ursprünglich hervorgebracht werden, so ist die praktische Vernunft, in welcher jene Vorstellung, wie eingeschachtelt, liegen sollen, in moralischer Hinsicht nichts besser, als jeder andere Naturtrieb, von dem sich nicht sagen läßt, daß er sich durch Freyheit selbst bestimme,

sondern

sondern nur, daß er nothwendig durch seine Natur bestimmt werde, so, daß er sich auf keine Art anders äußern kann, als er sich wirklich äußert. So verhält es sich wirklich auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns in Betreff der Gegenstände sowohl der theoretischen, als der praktischen Vernunft. In dem Gebiete der theoretischen Vernunft liegen die Gegenstände schon als fertig, als seyend da, so zwar, daß sie als ganz unabhängig von unsern Vorstellungen erscheinen, und daß sich folglich die Objekte nicht nach unserer Vernunft richten, sondern die Vernunft sich nach ihnen richten müsse.

Die Vernunft hat auf diesem Gesichtspunkt nur die Funktion des Empfangens, des Auffassens dessen, was unabhängig von ihr da ist. Eben so liegen vor den Augen der praktischen Vernunft vermittels der Zweckbegriffe die Objekte da, die hervorgebracht werden sollen, und die folglich noch nicht, wie es bey den Gegenständen der theoretischen Vernunft der Fall ist, als seyend, gedacht werden. In keinem der beyden Fälle hat Freyheit statt. Im ersten Falle hängt die Vernunft von seyenden, im zweyten von hervorzubringenden Objekten ab, deren Zweckbegriff nicht als frey entworfen gedacht werden kann, weil er immer von Objekten abgezogen, und dadurch bestimmt ist, und auf nichts zurückgeführt werden kann, das durch sich selbst bestimmt ist, welches nichts anders ist, als das absolute Ich, oder die absolute Freyheit. Im ersten gehet ein Subjektives (ein Begriff) von einem

einem Objektiven (einem Seyn), im zweyten ein Objektives aus einem Subjektiven (einem Zweckbegriffe) nothwendig hervor. Dort ist die Vernunft bestimmt im Erkennen, hier im Wirken; in keinem Falle bestimmt sie sich selbst. Sowohl das Erkennen, als das Wirken folgt jederzeit nothwendig, und zwar auf eine bestimmte Weise, so, daß gar nicht anders erkannt und gewirkt werden kann, als es wirklich geschiehet, wenn die Vernunft in ihren Funktionen nicht gehindert wird. Nur dann (es ist gar kein anderer Fall denkbar) nur dann kann die Vernunft als selbstbestimmend, als frey gedacht werden, wenn ein Punkt ausfindig gemacht werden kann, wo das Subjektive von dem Objektiven, der Begriff vom Seyn gar nicht mehr verschieden, sondern absolut Eins und dasselbe ist, und nur logisch, nach einem wesentlichen Gesetze des Denkens, getrennt wird, in sofern es in die Form des Bewußtseyns aufgenommen wird, in welchem immer ein Subjektives und Objektives als getrennt vorkommt. Dieser Punkt ist das absolute Handeln, wodurch das Ich charakterisirt wird. Dieses absolute Handeln ist durch sich selbst. Was heißt das: Durch sich selbst? Es sezt sich selbst durch einen Begriff, durch Anschauen, und Denken desselben. Und dieser Begriff wird bestimmt nicht durch ein Objekt außer dem Handeln, sondern durch dasselbe und da es nichts anders ist, als der Begriff selbst, durch sich selbst. Dieses absolute Handeln ist nichts, als ideales Bewußtseyn; kann aber nur dadurch zum wirklichen Bewußtseyn

 kom-

kommen, daß es sich selbst durch sich selbst auffasset, und sich selbst vor sich selbst darstellet, wie es ursprünglich als ideales Bewußtseyn ist. Dieses Bewußtseyn ist bey dem Philosophen ein freyes Bewußtseyn von einem freyen Bewußtseyn, folglich sich selbst vollkommen gleich; das Bewußseyn als Subjekt, ist dasselbe, wie das als Objekt.

Jedes Bewußtseyn außer dem absoluten Selbstbewußtseyn ist nur möglich durch irgend einen Grund, und in sofern abgenöthigt, und bestimmt; es kann nicht gedacht werden, ohne das ein anderes gedacht wird, wodurch es vermittelt werde; das Selbstbewußtseyn hängt nur von sich ab, es setzt daher gar keinen Grund voraus, es ist, weil es ist. Das Ich ist, weil es sich seiner bewußt ist (durch einen Begriff von sich selbst), und es ist sich seiner bewußt, weil es (durch einen Begriff) ist. Das Wesen des Ich ist Selbstbewußtseyn. Sobald sich daher das Ich (realiter) bewußt wird, findet es sich (idealiter) schon als bewußtseyend. Es kann sich schlechterdings nicht anders vorstellen, als was es ist, und es kann nichts anders seyn, als was es sich vorstellt, insofern es sich als Ich vorstellt, und durch eine andere Vorstellung seine Ichheit nicht aufheben will. Hier ist also Begriff (ideales Seyn) und Seyn (reales Seyn) absolut identisch. Und nur so läßt sich Freyheit als möglich denken. Die Freyheit ist ursprünglich keine qualitas occulta, die, da sie sich selbst nicht kennt, gleich einem blinden Triebe wirkt, und folglich durch Naturnoth-

wen-

wendigkeit wirkt, wie dies der Fall ist, wenn man sie blos von Seite der praktischen Vernunft betrachtet. Allein sie ist lauter Intelligenz; sie kann gar nicht seyn, ohne sich ihrer bewußt zu seyn; sie reißt sich durch den Begriff von sich selbst los, erhebt sich über sich selbst, bekommt sich in ihre eigne Gewalt, bestimmt sich sowohl im Erkennen, als Wirken nach dem Begriff ihrer Selbstständigkeit; sie ist daher nicht Natur, sondern Uebernatur. Jedes Ding wird durch seine Naturnothwendigkeit bestimmt; nur das Ich bestimmt sich selbst seine eigne Natur, und bestimmt folglich nach dieser Bestimmung sich selbst, und alles, was außer ihm ist, sowohl in der Funktion des Erkennens, als des Wirkens, so weit es die Bestimmung der Ichheit zuläßt, oder sofern es möglich ist, ohne daß das Ich aufgehoben werde.

XI.

Nach dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseyns, nach welchem das subjektive Ich von dem objektiven, oder das sich selbst vorstellende Ich von dem seyenden, (welches letztere seinem wahren Charakter nach als Ding an sich ewig unbekannt bleiben soll), getrennt wird, ist die Vernunft sowohl in ihrer theoretischen, als praktischen Funktion nothwendig, und für immer bestimmt, und es ist schlechterdings unmöglich, daß sie aus dieser Sphäre des Bestimmtseyns (der Naturnothwendigkeit) heraustreten kann; folglich kann auch auf diesem Gebiete die Freyheit nicht gefunden werden; es liegt in der Natur der Sache,

daß alle möglichen Versuche für die Freyheit vergebens sind. Aber nach unserem Gesichtspunkte ist alles Bestimmtwerden der theoretischen, und praktischen Vernunft weiter nichts, als ein Selbstbestimmen der reinen Vernunft, welche nichts, als Freyheit ist, und mit keinem andern Objekte zu thun hat, als mit sich selbst, und folglich durch nichts gebunden wird. Es ist ein freyes Handeln auf ein freyes Handeln. Dies geschiehet dadurch, daß sich die Freyheit ihrer selbst durch sich selbst bewußt wird, sich selbst durch Anschauen und Denken erkennt, was sie wesentlich ist. Nur dadurch, daß die Freyheit sich selbst erkennt, durch Selbstbewußtseyn bestimmt, was sie ist, folglich sich selbst bestimmt. wird es möglich, daß sie erkennt, was sie nicht ist, was ein bloßes Ding, was durch seine Natur, nicht durch sich selbst bestimmt, ist. Durch dieses Bestimmen des Dinges, das sich ihr widersetzt, das nur ist, nicht aber sich selbst durch Bewußtseyn bestimmen kann, folglich nothwendig, und nicht frey ist, bestimmt sie sich selbst, als etwas dem Dinge Entgegengesetztes, das ist, als Freyheit.

Das Seyn des Dinges, wird ihr also nur dadurch, daß sie ursprünglich ihr eignes Seyn setzt, und dieses jenem entgegensetzt, weil sie dieses als absolutes Handeln, als Freyheit, jenes aber als absolutes Ruhen und Bestehen, als Nothwendigkeit anerkennt. Auf solche Art wird die Erkenntniß eines jeden Dinges von dem Selbstbewußtseyn, oder der sich selbst erkennenden Freyheit abhängig

hängig gemacht, so zwar, daß schlechterdings keine objektive Erkenntniß möglich ist, ohne Voraussetzung dessen, was dem Dinge entgegengesetzt ist, der Freyheit. Die Freyheit erkennet also nur dadurch Objekte, daß sie sich ursprünglich ihrer selbst durch sich selbst bewußt wird, sich daher aus der Sphäre alles dessen, was sich nicht selbst bewußt werden kann, heraus setzt, sich in dieser Rücksicht selbst bestimmt, und daher auch alles übrige, was blos ist, ohne sich bewußt zu seyn, bestimmt. Alles Erkennen der Objekte also, welches auf dem gemeinen Gesichtspunkt als ein Bestimmtwerden erscheint, ist, wenn man von absoluter Freyheit ausgehet, ein Selbstbestimmen. Wie kann sonst die theoretische Vernunft, wenn sie ein Objekt erblickt, gleichsam zu sich selbst sagen: Das bin ich nicht, das ist ein Ding, wenn das Wesen des Ichnicht darin bestehet, absolut, und ohne allen Grund, sich seiner selbst bewußt zu werden, und eben dadurch, daß es sich ursprünglich von der Sphäre alles dessen, was es nicht ist, ausschließt, sich selbst zu bestimmen? Das absolute Ich, welches nichts, als Freyheit ist, ist ein Spiegel, der sich selbst erkennet, und nur vermittelst dieser Erkenntniß etwas anders erkennen kann, das ihm entgegengesetzt ist. Das Ich kann nie aus sich selbst heraustreten, um außer sich etwas anzuschauen, oder zu erkennen; sondern nur in sich, und durch sich kann es alles, was ist, anschauen, und erkennen. Es schauet sich nothwendig selbst an, und bestimmt sich als Ich; das kann es nur dadurch, daß es etwas, irgend ein X, in sich findet,

det, das es sich selbst entgegensetzt, von dessen Sphäre es sich ausschließt, von dem es zu sich selbst sagt: Das bin ich nicht; es ist etwas der Freyheit Entgegengesetztes, und von ihr unabhängiges; etwas, das nur ist (für irgend eine Intelligenz), aber sich seiner nicht bewußt seyn kann (nicht für sich ist); es ist ein bloßes Objekt, aber kein Subjekt — Objekt, kein Ich. Jedes Erkennen ist also ein Selbstbestimmen; weil bey jedem Bestimmen des Objektes das Ich immer als Maasstab vorausgesetzt wird, nach welchem es bestimmt wird, doch so, daß das Ich zugleich auch sich bestimmt durch den Gegensatz. Das Ich setzt sich als das Gegentheil von dem bloßen Dinge, und dieses als das Gegentheil vom Ich.

XII.

Eben so hat auch bey jeder Funktion der praktischen Vernunft ein Selbstbestimmen statt, so, daß das Bestimmtwerden nur durch das Selbstbestimmen erklärt werden kann. Das Ich erkennet sich ursprünglich als lauter Freyheit, es bekommt sich durch den Begriff von sich selbst in seine eigne Gewalt, und macht diesen Begriff der Freyheit und Selbstständigkeit zum Zweck aller seiner Handlungen. Bey jedem Objekt, das es realisiren will in der Erfahrung, will es eigentlich nur sich realisiren. Es strebt frey zu werden in der Wirklichkeit, so wie es frey ist in der Idee, nämlich in der Form des Vorstellens, und Wollens, im idealen Wirken. Also auch hier, bey dem Wirken auf die Sinnenwelt, hat eigentlich nur

ein

ein Wirken des Ich auf sich selbst, ein Selbstbestimmen statt; das Ich gehet in sich selbst zurück; es gehet von sich selbst aus durch den Begriff seiner Selbstständigkeit, und kehret in sich zurück, indem es diesen Begriff, das ist, sich selbst, wirklich zu machen strebt. Der Weg gehet nur durch die Sinnenwelt, durch freyes Wirken in derselben; aber die Sinnenwelt ist weder der Grund dieses Wirkens, noch das Ziel desselben, sondern nur Freyheit ist der Grund, und das Ziel alles Wirkens, so wie sie der Grund, und das Ziel alles Vorstellens ist. Also sowohl die theoretische, als praktische Vernunft ist nur durch absolute Freyheit möglich; das heißt die Vernunft ist ursprünglich nichts, als Freyheit; nur in sofern sie erscheint, wird sie nothwendig theoretisch, und praktisch. Bey jedem Akt des Erkennens sieht und erkennt sie ursprünglich nur sich selbst durch sich selbst, und nur vermittelst dieses ganz freyen Selbsterkennens alles, was sie nicht ist; dieses letztere Erkennen ist also immer vermittelt, und nie ohne Grund, welcher ursprünglich kein anderer ist, als das Ich selbst; folglich verhält sich das Ich eigentlich gar nicht leidend, oder bestimmt bey dem Erkennen der Objekte, sondern ursprünglich blos thätig, und selbstbestimmend.

Es ist gar kein Objekt denkbar ohne Voraussetzung des Ich, das sich selbst durch sich selbst bestimmt, und im Bewußtseyn dieses Selbstbestimmens erst ein Seyn wahrnehmen kann, das ein bloßes Seyn ohne Bewußtseyn,

ein Ding, oder bestimmtes Nicht-Ich ist. Das Ding an sich ist also schlechterdings unmöglich, weil es, unabhängig vom Ich gedacht, sich selbst aufhebt. Das Ding ist ein bloßes Seyn; nur das Ich ist Bewußtseyn, und ursprünglich nichts als Bewußtseyn, Subjekt-Objekt. Nun ist kein bloßes Seyn ohne Bewußtseyn möglich; folglich auch kein Ding unabhängig von dem Ich, weil das bloße Seyn, das sich nicht selbst bewußt werden kann, für sich nichts ist, und nur dadurch etwas wird, daß es an das Selbstbewußtseyn, an das Ich geknüpft wird. Also nur in Verbindung mit dem Ich ist das Ding; denn es wird nothwendig als etwas dem Ich Entgegengesetztes betrachtet, entgegengesetzt durch das Ich, und durch dieses Entgegengesetztseyn gesetzt, als etwas Wirkliches. Aber das Ich, das sich das Ding entgegengesetzt, muß selbst gesetzt seyn; aber nicht durch etwas anders, wie das Ding, sondern durch sich selbst. Das Ding ist, weil das Ich ist; aber das Ich ist blos, weil es ist; es ist wesentlich bewußtseyend, das ist, absolute Freyheit, die nur dadurch als möglich gedacht werden kann, daß sie sich selbst bestimmt durch den Begriff, was sie ist; daß sie sich ihrer selbst bewußt wird. Nur auf solche Art kann die Freyheit in den Funktionen der theoretischen Vernunft gerettet werden. Das Ich bleibt auch beym Erkennen frey, weil es nicht von dem Objekt, sondern dieses von ihm abhängt.

Auf

Auf dieselbe Art bleibt das Ich frey bey seinem Wirken auf die Sinnenwelt, bey den Funktionen der praktischen Vernunft. Nur dadurch, daß es sich seiner selbst, als absoluter Freyheit, bewußt wird, und sich selbst bestimmt, kann es sich eines etwas bewußt werden, das nicht frey ist, und dasselbe im Gegensatz mit sich bestimmen. In beyden Arten vom Bewußtseyn ist Freyheit. Dieses ursprüngliche Bewußtseyn des Ich und Nicht-Ich wird zum Grund gelegt bey jedem Wirken auf die Sinnenwelt. So wie das Ich im Erkennen das Nicht-Ich bestimmt, und zum Dinge macht, durch sich selbst, oder; so, wie das Bewußtseyn des Dinges aus dem Selbstbewußtseyn hervorgehet; so bestimmt auch das Ich im Wirken auf die Sinnenwelt das Ding durch sich selbst, das heißt, durch den Begriff von Freyheit, der hier Zweckbegriff wird; das Wirken hängt zuletzt vom Begriffe der Freyheit ab; es gehet von demselben aus, und auf denselben zurück, nicht aber vom Begriffe irgend eines Objektes, wodurch das Ich gebunden würde, und aufhörte, absolute Freyheit zu seyn. Das Ich ist nur Freyheit, und will nur Freyheit; so wie es ursprünglich kein Objekt ist, will es auch nie ein Objekt, und will nie Objekt werden, sondern bey allen seinem Wirken frey, und selbstständig seyn. Alle materialen Zweckbegriffe, die im Fortgange des Bewußtseyns aus der Kenntniß der Objekte entstanden sind, beruhen zuletzt auf dem idealen Zweckbegriff, dem der ursprünglichen absoluten Freyheit, wodurch Vorstellen und Wollen, die theoretische und prakti-

sche

sche Vernunft möglich wird, und in Eins zusammen fließt. Dieser ideale Zweck, die Freyheit durch den Begriff gefaßt, ist durch sich selbst, und durch kein Objekt bestimmt. Das Ich strebt das in der Wirklichkeit zu werden, was es durch sich selbst, durch den Begriff, ist. Es giebt also einen ursprünglichen Zweckbegriff, der der Begriff des Ich selbst ist, und folglich von keinem Objekte, sondern nur von sich selbst abhängt, so zu sagen, ein sich selbst begreifender, und zum Zweck setzender Begriff.

Das Ich kann schlechterdings auf die Sinnenwelt nicht wirken, als mit und nach diesem Begriff: mit diesem Begriffe, als höchstem Erkenntnißgrund; nach diesem Begriffe, als höchstem Zwecke alles Handelns. Dieser Begriff ist das Ich selbst, in seinem ursprünglichen Bewußtseyn dargestellt. Dieser höchste, unmittelbare, ursprüngliche, durch sich selbst bestimmte Begriff ist jedem beschränkten Vernunftwesen als Person wesentlich, weil von ihm die Möglichkeit alles Erkennens, und Wollens abhängt. Denn das Ich kann weder erkennen, noch wollen ohne Bewußtseyn seiner selbst, als absoluter Freyheit, wodurch erst das Bewußtseyn von einem Etwas, das nicht frey, und daher dem Ich entgegengesetzt wird, eines bloßen Dinges, und ein Wirken auf dasselbe möglich wird. So wird durch den Begriff der absoluten, sich anschauenden und erkennenden Freyheit, oder der Ichheit, theoretische, und praktische Vernunft absolut Eins. Sowohl die theoretische, als praktische Vernunft

ist

ist nur die versinnlichte Ansicht der reinen Vernunft, der Ichheit, der absoluten Freyheit. Die reine Vernunft, sinnlich angeschaut, und subjektiv betracht, erscheint als Verstand, als ein vom Objekte gänzlich abhängiges, und in sofern passives Vermögen, dem blos die Funktion des Auffassens, des Empfangens dessen, was da ist, zukommt, das blos von dem Objekte bestimmt wird, keineswegs aber dasselbe frey bestimmen kann; der Begriff hängt ab von einem absoluten Seyn, keineswegs aber von einem durch sich selbst bestimmten, und folglich freyen, von keinem Objekte abhängenden Begriff, wodurch selbst das Objekt bestimmt wird, wie dies der Fall ist, wenn man vom absoluten Ich ausgehet, und die theoretische Vernunft darauf gründet. Die reine Vernunft sinnlich angeschaut, und objektiv betrachtet erscheinet als Wille, der ebenfalls, wenn nicht vom absoluten Ich ausgegangen wird, ein vom Objekte abhängiges, und also nicht freyes Vermögen ist. Denn der Wille setzt zur Möglichkeit seines Wirkens nothwendig einen Zweckbegriff voraus, der immer von einem Objekt abgezogen, und folglich dadurch bestimmt ist; man kommt hier bis auf einen Begriff, der durch kein Objekt, sondern blos durch sich selbst bestimmt ist, und der als höchster und letzter Zweckbegriff allen materialen Zweckbegriffen zu Grunde gelegt werden könnte, wie dies bey dem Begriff des absoluten Ich geschiehet, dessen Wesen darin bestehet, sich selbst zu begreifen, durch den Begriff sich selbst in seine Gewalt zu bekommen, und diesen Begriff von sich

selbst

selbst zum höchsten Ziele aller seiner Handlungen zu machen. Die theoretische und praktische Vernunft schwebt also immer, und nothwendig in der Welt der Objekte; sie hängt von diesen ab, sowohl im Erkennen, als Wirken.

Hier im Reiche der Naturnothwendigkeit sucht man die Freyheit vergebens. Nur in dem entgegengesetzten Gebiete, wo es gar kein Objekt giebt, ist die Freyheit zu Hause. Dieses ist die intelligible Welt. Auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns ist alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt; und es läßt sich gar kein Grund dieses nothwendigen Bestimmtseyns angeben; ja es läßt sich gar nicht nach diesem Grunde fragen. Alles, was hier erscheinet, ist so, weil es so ist; alles ist absolut. Nur auf dem höchsten Standpunkte des reinen Bewußtseyns, des absoluten Ich bekommt alles eine andere Ansicht. Hier wird der Grund entdeckt alles dessen, was erscheinet; man kann sich nun jene Nothwendigkeit erklären; sie höret auf, absolut zu seyn, weil sie als von etwas Höheren abhängig gedacht wird. In der ganzen Objektenwelt ist nichts mehr absolut, nichts an sich, keine unmittelbare, für sich bestehende Realität; alles ist nur Widerschein von einem einzigen Absoluten, das an sich, und durch sich bestehet, und jeden Grund außer sich schlechterdings verschmähet. Dieses ist das absolute Ich, welches mit absoluter Freyheit identisch ist. Die ganze Sinnenwelt mit allen ihren glänzenden Gestalten ist nur

ein

ein matter Abglanz dieses Absoluten, ohne welches sie in ein ewiges Nichts versinken müßte. Sie ist nur, und sie ist so, und nicht anders, weil das absolute Ich ist, und so ist, wie es ist. Für das Ding ist gar nichts da, weil es nicht für sich ist; nur für das absolute Ich, das sich selbst als seyend setzt, ist alles da, was ist; nur durch dasselbe wird alles zum Daseyn und Leben aus dem Nichts hervorgerufen, in sofern es durch Selbstbewußtseyn alles, was ist, und seyn soll, zum Bewußtseyn bringt; ohne welches nichts seyn kann. Das absolute Ich ist das einzige an sich Wahre, und Gute; alles übrige ist nur in sofern wahr und gut, als jenes es ist. Es muß daher bey allem Bestimmen des Wahren und Guten nothwendig in sich selbst zurückkehren; es ist daher sich Selbstzweck sowohl beym Erkennen, als beym Wollen; es erkennet eigentlich nur sich, so oft es etwas erkennt, und will; denn es könnte schlechterdings weder etwas erkennen, noch wollen, wenn es nicht dabey zugleich von sich ausgienge, und zu sich zurücke kehrte.

Es ist also durchaus frey, weil es bey allen seinen Handlungsweisen ursprünglich von keinem Objekte, sondern nur von sich abhängt, und daher alle Objekte von sich abhängig macht. Diese Theorie fließet nothwendig aus dem Satze, daß das Wesen des Ich darin bestehet, daß es absolut, folglich nur durch sich selbst sein eignes Seyn setzen, daß nur in Gegensatz gegen dieses absolute Setzen irgend ein anderes Seyn gesetzt werden könne,

und

und daß folglich alles Bewußtseyn dessen, was ist, eines jeden Dinges, und da ohne Bewußtseyn kein Seyn gedacht werden kann, alles Seyn von dem absoluten Bewußtseyn, und Seyn des Ich abhängen müsse.

XIII.

Diese Theorie ist selbst dem gesunden Menschenverstande anpassend. Denn Niemand, der den Verstand nicht verlohren hat, wird behaupten, daß sein Selbstbewußtseyn ihm durch etwas anders, als durch ihn selbst komme. Denn wer dies behauptet, der muß auch behaupten, daß nicht Er selbst es sey, der sich seiner bewußt wird, sondern irgend eine Intelligenz außer ihm, die Gottheit, oder irgend ein beschränktes Vernunftwesen, oder gar ein Ding; und so wird nothwendig sein Ich, seine vernünftige Natur, seine Freyheit aufgehoben, und zum bloßen Dinge herabgewürdigt. Wollte man auch annehmen, wie die Dogmatiker thun, daß wir von Dingen außer uns nur unmittelbar durch die Dinge und nur mittelbar durch die theoretische Vernunft, die von der Objektivität abhängt, etwas wissen können, so können wir von uns selbst nur unmittelbar durch uns selbst etwas wissen; folglich ist das Selbstbewußtseyn ursprünglich absolut, und von keinem Objekte, sondern nur von sich abhängig. Der Begriff: Ich bin, kann also unmöglich von außen kommen, oder von daher bestimmt werden. Ich würde gar keinen Begriff von dem, was außer mir ist, was ich nicht bin, haben, wenn ich nicht ur-

ursprünglich einen Begriff von mir, welches das einzige wesentliche Innere ist, hätte. Ist nun der Begriff von meinem Ich, das Selbstbewußtseyn absolut, und nur durch sich selbst bestimmt; kann ich durch keine Erfahrung lernen, daß ich bin, und was ich bin; muß mein Selbstbewußtseyn allem dem, was ich nicht bin, was ich daher außer mir setze, zum Grunde liegen: so kann ich auch selbst die Erfahrung nicht durch die Erfahrung lernen, sondern ich schöpfe sie blos aus meinem Ich, das über alle Erfahrung erhaben ist, in sofern es absolut ist. Nur in mir finde ich vermittelst der Empfindung, der Beschränkung meines Ich, dasjenige, was ich Objekt nenne. Unmittelbar habe ich es immer mit meinem Selbstbewußtseyn, und vermittelst desselben mit einem jenem entgegengesetzten Bewußtseyn zu thun, das durch den Begriff aufgefaßt, mir zum Objekt wird, weil es das Gegentheil von dem Bewußtseyn der Freyheit ist, dem ich aber in sofern Realität zuschreiben muß, als ich meinem Ich Realität zuschreibe.

Die Realität der Objekte außer mir wird nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern geschlossen, nur das Bewußtseyn davon wird nothwendig wahrgenommen; eben so wird auch die Realität des absoluten Ich nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern es kommt nur ein Bewußtseyn vom Ich in mir vor, das ich nicht anders erklären kann, als dadurch, daß ich ein absolutes Ich durch einen nothwendigen Schluß voraussetze, das als

absolutes Subjekt nie zum Bewußtseyn kommen kann. — Der Wahnsinn ist nichts anders, als eine Verwirrung des Selbstbewußtseyns. Es hat Unglückliche gegeben, die sich für dieses oder jenes Thier hielten. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn ihr Selbstbewußtseyn nicht in Unordnung gerathen wäre. Es läßt sich also sogar aus der Erfahrung bestätigen, daß sich Erfahrung nicht aus Erfahrung lernen lasse, sondern daß das Selbstbewußtseyn nothwendige Bedingung, und sogar einzig möglicher Grund aller Erfahrung sey, die in eben dem Grade aufgehoben wird, als das Selbstbewußtseyn sich verliert. Das Selbstbewußtseyn ist aber absolut, und durch kein Objekt vermittelt, sondern blos durch sich selbst bestimmt. Nur durch diese, dem gesunden Menschenverstande so nahe liegende, Theorie läßt sich alles auf eine für den Philosophen befriedigende Art erklären, was immer in der Erfahrung vorkommt. In der entgegengesetzten Theorie läßt sich nicht nur nichts erklären, sondern die ganze Erfahrung wird unmöglich gemacht, und in leere Täuschung verwandelt, die Freyheit gänzlich aufgehoben, und mit ihr verschwindet alles, was der Menschheit schätzbar seyn kann.

Ja nur durch diese Theorie kann die Würde der menschlichen Natur behauptet, und unerschütterlich fest begründet werden. Denn nur sie gehet von Freyheit aus, und zu ihr zurück, und nur so ist Freyheit möglich. Gehet man von Naturnothwendigkeit aus, wie dies der

Fall ist, wenn man die theoretische, oder praktische Vernunft, als den letzten Grund der Wirkungen des menschlichen Geistes ansieht, und der Philosophie zum Grunde legt; so kann aus der Naturnothwendigkeit nie Freyheit hervorgehen. Um die Freyheit zu retten, muß man zu Voraussetzungen seine Zuflucht nehmen, die eben so grundlos, als ungereimt sind, und gerade das Gegentheil von dem bewirken, was man leisten wollte. So giebt Herr Kiesewetter zu, daß auf dem Gebiete der theoretischen und praktischen Vernunft alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt sey, daß z. B. Cajus seinen Vater ermorden mußte, weil jede Begebenheit von einer andern als bestimmender Ursache abhänge, wornach jene nach einer Regel durch Naturnothwendigkeit erfolge. Aber Cajus ist nicht blos als Erscheinung zu betrachten, sagt er ferner, sondern als Ding an sich; und als solches konnte es wohl den Gesetzen der Natur nicht unterworfen, sondern über dieselben erhaben seyn, und also frey handeln. Durch seine Zuflucht zu dem fatalen Dinge an sich will er die Freyheit retten, und gerade durch diese Voraussetzung hebt er sie nothwendig auf.

XIV.

Aus dem bisher gesagten erhellet klar, zu welchem Unsinn der Begriff des Ich, als Dinges an sich verleite. Wir werden dieses in der Folge noch deutlicher einzusehen, Gelegenheit haben.

Setzt man das Wesen des Ich nicht in ein absolutes Handeln, welches nicht anders, denn als Freyheit, als reines Selbstbewußtseyn, als Identität des Subjekts und Objekts — gedacht werden kann, so wird man nothwendig von dem empirischen Selbstbewußtseyn zu einem Ich, als Ding an sich, getrieben, wodurch man in ein wahres Chaos geräth, wo nichts, als die schauervolleste Unordnung und Finsterniß herrscht, und wo man selbst alle Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes durch eben das Mittel unwiederbringlich verliert, durch welches man sie in hellerem Lichte zu finden, und dann unerschütterlich fest begründen zu können hoffte.

Das Ich ist also wesentlich absolutes Handeln, reines Selbstbewußtseyn, und kann als gar nichts anders gedacht werden. Sobald es anders gedacht wird, wird es Nicht-Ich. Es kann uns also gar kein Geheimniß mehr seyn, was das Ich ist. Wir wissen es unmittelbar. Es ist das Gewisseste, was es giebt. Es ist also weder Ich an sich, noch Ding an sich; ja es könnte nichts anders seyn, als Ding an sich, wenn es Ich an sich seyn sollte. Unter Ding an sich wird immer eine qualitas occulta verstanden, die uns ewig unerforschlich bleibt. Das Ich ist das Klärste, was es giebt; es ist der Grund aller Klarheit, der Grund aller Realität, alles Seyns, und aller Bestimmungen der Dinge.

XV.

Von dem Ich kann nur in sofern gesagt werden, daß es an sich sey, in sofern es sein Seyn absolut, und durch sich selbst bestimmen kann, in sofern es wesentlich bewußtseyend ist, und in dieser Rücksicht den Dingen entgegengesetzt wird, die nicht für sich sind, sondern nur für das Ich, die ihr Seyn nicht selbst bestimmen können, sondern in dieser Rücksicht ganz von dem Ich abhangen, von welchem sie theoretisch und praktisch ihre Bestimmung erhalten. In diesem Sinne ist das Ich nicht nur an sich, sondern das Einzige an sich, das gedacht werden kann. In sofern alles Seyn, das gedacht werden kann, in das Ich gesetzt werden, und demselben inhäriren muß, ist es die einzige Substanz; außer dem Ich, als Absolutem gedacht, ist alles, was ist, nur Accidenz des Ich, selbst das empirische Ich, sofern es denkt, will, empfindet, nicht ausgenommen; das absolute Ich ist, theoretisch angesehen, in der That Spinoza's einzige, absolute Substanz. In sofern alle Realität aus dem Ich ausgehen, und durch dasselbe bestimmt werden muß, ist es Realität an sich; alles außer dem Ich als der Quelle aller Realität ist nur Erscheinung, ist nur in sofern etwas Reales, als dessen Realität von der des Ich abgeleitet, und in derselben begründet ist. Es ist nur Widerschein, Abglanz des Ich, das ohne das Ich in Nichts zerfällt. Aber alle Realität durch das Ich gesetzt, ist eben so gewiß, als das Ich selbst. Die Behauptungen der Skeptiker und Idealisten sind also ganz

grundlos. Von dem Ich, als Absoluten, gehet alles Wahre, und Gute aus; das Ich ist daher das einzig Wahre, und Gute an sich.

XVI.

Aber das Ich kann weder an sich genannt werden, in sofern es im empirischen Bewußtseyn vorkommt, das heißt, in sofern es als denkend, wollend, empfindend gedacht wird; noch in dem Sinne, in welchem es die Dogmatiker, und falschen Kritiker Ich an sich nennen. Nach ihnen soll uns das Wesen des Ich, oder das Ich an sich, das, was als das objektive, von unserer Vorstellung unabhängige, das ursprünglich seyende Ich gedacht wird, auf ewig ein undurchdringliches Geheimniß bleiben, weil wir die Dinge an sich nicht erkennen können. Das reine Selbstbewußtseyn soll uns ewig unmöglich seyn. Nach Fichte ist das Ich an sich (im obigen Sinne genommen, das Ich seinem absoluten Wesen nach) das erste, das wir wissen können, ja sogar wissen müssen, um nur irgend etwas wissen zu können; das reine Selbstbewußtseyn ist der Grund, und die Bedingung alles möglichen Bewußtseyns; es ist das unmittelbar Gewisse, und Wahre. Es kommt in jedem Menschen vor in dem ersten Moment, als er sich überhaupt bewußt wird; es ist die absolute Bedingung seiner Persönlichkeit, seiner Ichheit. Das reine Selbstbewußtseyn ist absolut nothwendig bey jedem denkenden Wesen.

Aber

Aber es ist nicht nothwendig, daß jeder Mensch dieses reine Selbstbewußtseyn rein auffasse, und durch einen richtigen Begriff fixire, das heißt, daß man ein reines Selbstbewußtseyn von diesem reinen Selbstbewußtseyn habe. Dies ist nur durch Abstraktion von allem dem, was das reine Selbstbewußtseyn (das absolute Ich) nicht ist, und durch Reflexion, was es in dieser Absonderung ursprünglich und wesentlich ist, möglich. Das reine Selbstbewußtseyn ist mit dem empirischen Selbstbewußtseyn immer auf das innigste verbunden; es ist daher äußerst schwer, beydes von einander rein abzusondern; dies beweiset die Geschichte der Philosophie. So lange philosophirt wird, war das Bestreben der scharfsinnigsten Köpfe einzig und allein dahin gerichtet, den absoluten Grund alles dessen, was in unserm Bewußtseyn nothwendig vorkommt, zu finden, oder das reine Selbstbewußtseyn von dem empirischen abzusondern, und so abgesondert, und in einen Begriff gebracht das letzte aus dem ersten zu erklären. Daß es bis auf Fichte nicht gelungen sey dieses Streben der philosophirenden Vernunft, läßt sich bis zur Evidenz aus den Widersprüchen beweisen, in welche man sich durch alle bisher ersonnenen Systeme der Philosophen nothwendig verwickelt sieht, wenn man aus den aufgestellten Prämissen consequent schließt.

Weit gefehlt, daß durch irgend ein System bis auf Fichte das Hauptproblem aller Philosophie, das in der

richtigen Erklärung der gesammten Erfahrung, oder des empirischen Selbstbewußtseyns, bestehet, gelöset worden wäre, stehen sie vielmehr alle in dem offenbarsten Widerspruch mit der Erfahrung. Aber eine Philosophie, die der Erfahrung widerspricht, ist blos schon um dieser Ursache willen ohne weitere Prüfung sicher falsch. Denn es kömmt der Philosophie nicht zu, Erfahrung zu erdichten, etwas willkührlich in dieselbe hineinzulegen, was nicht in ihr liegt, und sie gewaltsam in eine ihr gar nicht anpassende Form zu pressen; sondern sie soll dieselbe, so, wie sie ihrer Natur nach ist, und seyn muß, begründen, das heißt, sie soll unabhängig von Erfahrung etwas aufstellen, welches, wenn es richtig entwickelt, und bis auf seine letzten Bestandtheile zergliedert wird, die treue Darstellung der Erfahrung seyn soll. Die Spekulation soll alles das, und nur das, was das richtige und nothwendige Bewußtseyn auch des gemeinsten Menschen in Rücksicht auf Erfahrung aussagt, aus sich selbst, ohne auch nur einen Blick auf die Erfahrung zu werfen, und ihr Räsonnement darnach zu bestimmen, deduciren; nur wenn sie ihr Werk vollendet hat, soll sie dasselbe mit der Erfahrung vergleichen, um zu sehen, ob es ihr gelungen sey. Es ist ihr aber vollkommen gelungen, wenn nach einer richtigen Deduktion aus ihrem Grundprincip solche Resultate herauskommen, die mit der Erfahrung vollkommen übereinstimmen, wenn sie zur wirklichen Erfahrung aus ihrem übersinnlichen Gebiete zurücke kommt, und wenn sie den Weg bestimmt angeben kann, der von dort

aus

aus zur wirklichen Erfahrung führt. Die Philosophie soll in ihren Resultaten den gesunden Menschenverstand nicht beleidigen, sondern denselben mit sich auf ewig aussöhnen, und wenn er durch Zweifel über die Möglichkeit seiner nothwendigen Aussprüche auf das Gebiet der Spekulation getrieben wird, ihn vor jeder Verirrung, besonders in Betreff solcher Punkte, an welchen seine Würde und Ruhe hängt, sicher stellen. Die Philosophie erhebt sich nicht über den gesunden Menschenverstand, um über denselben despotisch zu herrschen, sondern um sein Gebiet genau abzumessen, gegen jeden Angriff zu schützen, und alle seine Rechte sicher zu stellen; sie wirft sich nur zu seinem Richter auf, in sofern derselbe bey vorfallenden Streitigkeiten selbst an ihren Richterstuhl appellirt, weil seine Aussprüche in Anspruch genommen werden, und folglich auf eine höhere Instanz hinweisen. — Soll nun das Fichtesche System wahr seyn, so muß es so beschaffen seyn, wie hier gefodert wird; es darf die Gesetze der Erfahrung nicht aufheben; sondern es muß dieselben durch die Majestät eines absoluten, nur durch sich selbst bestimmten Gesetzes sanktioniren. Ob es das wirklich leistet, werden wir noch in der Folge sehen.

XVII.

Das reine Selbstbewußtseyn, war oben unsere Behauptung, ist jedem noch so gemeinen Menschen nothwendig, weil es der Grund und die Bedingung des Bewußtseyns überhaupt ist. Aber der richtige Begriff von

demselben, oder, was dasselbe heißt, das reine Selbstbewußtseyn von dem reinen Selbstbewußtseyn, ist gar nicht für jeden nothwendig, sondern nur für den Philosophen, der die Aufgabe in Betreff der Möglichkeit der gesammten Erfahrung zu lösen hat, in sofern sie gültig, und vollkommen befriedigend gelöset werden soll. Dieser Begriff von dem reinen Selbstbewußtseyn, worauf die ganze Philosophie gegründet werden soll, ist nur durch Freyheit, und zwar durch absolute Freyheit möglich. Er kann nur rein aufgefaßt werden durch Abstraktion von allem Empirischen, das ist, von allem Bewußtseyn, das mit dem Gefühl der Nothwendigkeit verbunden ist, und durch Reflexion auf das, was durch diese Absonderung übrig bleibt, auf absolute Freyheit, die mit keinem Objekte, welches es auch sey, im Kampfe mehr liegt, sondern nur sich selbst anschaut, und durch den vermittelst der Reflexion entstandenen Begriff sich selbst zum Objekte wird, so, daß das Subjektive, und Objektive hier vollkommen zusammen fällt. Das absolute Ich ist also von dem Begriff des absoluten Ich, der durch intellektuelle Anschauung desselben entstehet, auf keine Art verschieden. Das Ich ist in dieser Hinsicht ein durch sich selbst bestimmter, oder begriffener Begriff. Dieser Begriff wird nicht als ein Produkt des Denkens, sondern als der Grund alles Denkens gedacht. Er ist durch nichts vermittelt, es läßt sich daher auch nach keinen Grund desselben fragen. Folglich fällt der Einwurf, daß kein erster Grundsatz der Philosophie möglich sey, weil jeder

Grund-

Grundsatz aus Begriffen bestehe, von deren Verbindung sich ein Grund müsse angeben lassen, von selbst weg. Diese nothwendige Nachfrage nach einem höhern Grunde hat nur statt bey dem eigentlichen Denken, das immer durch Anknüpfung eines noch Unbestimmten an etwas schon Bestimmten vermittelt ist. Aber hier bey der Bestimmung des absoluten Ich sind Subjekt und Prädikat keine verschiedenen Begriffe, die mit einander verbunden werden sollen; es ist das Ich als Subjekt kein Begriff, der durch das Ich als Objekt bestimmt werden müßte, oder umgekehrt; es hat hier weder Subordination noch Coordination statt, weil beydes einen höhern Begriff voraussetzte, welches wider die Voraussetzung läuft, weil von dem ersten Grund alles Wissens die Rede ist, der durch einen Satz dargestellt werden soll. Der erste Grundsatz der Philosophie kann daher kein anderer seyn, als der der Ichheit. Denn nur in diesem hat die vollkommenste Identität des Subjekts und Objekts statt; das Subjekt ist das Objekt, und das Objekt das Subjekt. Es sind also keine verschiedenen Begriffe, wie dies bey jedem andern Satz der Fall ist, und seyn muß, indem immer etwas noch Unbekanntes durch ein schon Bekanntes bestimmt werden soll, und folglich der Satz: A = A nur eigentlich vom Ich gilt — sondern es ist ein und derselbe Begriff, der nur im Denken getheilt wird, weil nichts gedacht werden kann, ohne Subjekt und Objekt.

Will man aber die absolute Handlung des Ich, wodurch es sein eignes Seyn setzt, und welche ursprünglich das Ich selbst ist, doch ein Denken nennen, so mag dies wohl geschehen; nur muß man darunter ein erstes, reines, unmittelbares, also durchaus absolutes Denken sowohl der Form, als der Materie nach, verstehen, im Gegensatz gegen das anknüpfende, und durch Anknüpfung an etwas Höheres vermittelte Denken, welches durch jenes erst möglich wird, und immer empirisch, bestimmt, und in Rücksicht auf Form, und Materie ein mannichfaltiges ist. In dieser Rücksicht ist das Ich nichts als lauter Denken sowohl in Rücksicht auf die Form, als auf den Innhalt, das einzig mögliche Einfache, wo gar nichts zu unterscheiden ist, wo es folglich Unsinn ist, nach einem Beziehungs- und Unterscheidungsgrunde zu fragen. Denn dasjenige, dem nichts gleich und nichts entgegengesetzt ist, bestehet für, und durch sich selbst, und bedarf keines vermittelnden Gliedes. Und so ein Satz, in welchem Subjekt und Objekt als absolute Einheit, die nur sich selbst gleich ist, gedacht wird, ist absolut nöthig, wenn unser Wissen einen festen Grund haben, wenn Philosophie möglich seyn soll. Jeder vorgeblicher erster Grundsatz, in welchem zwischen dem Subjekt und Prädikat die geringste Verschiedenheit statt hat, ist schon zum voraus, blos um dieses Grundes willen, verwerflich. Und so sind alle Sätze, die sich aus der Erfahrung, oder dem empirischen Selbstbewußtseyn herschreiben.

Nur

Nur das reine Selbstbewußtseyn setzt kein anderes Bewußtseyn als seinen Bestimmungsgrund voraus. Denn es ist ein erstes, unmittelbares Bewußtseyn, wodurch jedes andere Bewußtseyn möglich wird; es ist daher durch sich selbst bestimmt, und schlechthin möglich. Das Ich ist daher wesentlich bewußtseyend. Man kann daher in dieser Rücksicht sagen, das Ich, in sofern es absolut ist, sey sowohl der Materie, als der Form nach, nichts, als lauter Bewußtseyn. Ein Bewußtseyn aber, in welchem die Materie der Form vollkommen gleich ist, so, daß in beyden nichts, als bloßes Bewußtseyn ist, kann nur als reines Selbstbewußtseyn gedacht werden. Denn dieses ist ein Bewußtseyn, das durch sich selbst bestimmt ist. Wäre es nämlich durch etwas außer sich bestimmt, so könnte dies nicht selbst Bewußtseyn seyn; weil der Grund immer außer der Sphäre des Begründeten liegt. Ein absolutes Bewußtseyn kann nur ein Bewußtseyn von sich selbst, ein Bewußtseyn, das nur sich selbst gleich, und folglich einem andern weder gleich noch entgegengesetzt ist, seyn. Ein bestimmtes Bewußtseyn ist immer von demjenigen, wodurch es bestimmt wird, verschieden. Der Form nach ist jedes Bewußtseyn absolut; denn eigentlich ist nur das absolute Ich die Form jedes Bewußtseyns; nur das Ich ists, das in jedem Bewußtseyn das Bewußtseyende ist, die Materie desselben mag das absolute Ich oder ein Nicht-Ich seyn. Aber der Materie nach ist jedes Bewußtseyn bedingt, dessen Objekt irgend ein Nicht-Ich ist. Hier ist die Frage nach einem Grunde

vernünftig; und dieser Grund ist das absolute Ich. Aber diese Frage hat keinen Sinn, sobald von dem reinen Selbstbewußtseyn die Rede ist, weil hier Materie und Form, Objekt und Subjekt zusammenfällt. Das Ich ist sich seiner bewußt, weil sein Wesen darin bestehet, sich seiner bewußt zu seyn. Das reine Selbstbewußtseyn hat daher kein Prädikat, und kann keines haben; es ist, was es ist; es kann daher nicht gedacht werden, in sofern unter dem Denken ein Verknüpfen zweyer, von einander verschiedener, und nur in einem dritten gleicher Begriffe gedacht wird. Will man es doch denken, wie es geschehen muß, wenn es als der Grundbegriff der ganzen Philosophie aufgestellt werden soll, so muß man es als etwas Undenkbares, den Gesetzen des Denkens Entgegengesetztes, wodurch jene als durch ihren Grund erst möglich werden, denken. So denkt man es unrichtig, und verfällt in die Schlingen der Dialektik, aus welchen man sich nicht mehr herauswickeln kann. Das ist der gewöhnliche Fehler der Gegner, daß sie etwas, was den Gesetzen des Denkens gar nicht unterworfen ist, sondern dieselben erst sanktionirt, und höher, als alles Denken ist, nach jenen Gesetzen richten, und beurtheilen wollen. Hieher passet, was ehemals Luther einigen seiner Freunde schrieb, das dem Innhalte nach (denn die eigentlichen Worte sind mir entfallen) so viel heißt: „Ihr wollet dieses nicht glauben, weil ihr es nicht in neuerer Rhetorik, und Logik bestätigt findet; aber das ist auch unmöglich, weil es über beydes erhaben ist.“

XVIII.

Sagt man den Dogmatikern, und falschen Kritikern: Man muß in der Philosophie, um alles, was ist, und bestehet, was als Substanz gedacht wird, zu begründen, von einem absoluten Handeln ausgehen, das nicht wieder als einer Substanz inhärirend gedacht werden darf, so reißen sie den Mund auf, so weit sie nur können, und können sich nicht satt lachen über einen solchen Unsinn. Haben sie sich denn von ihrem Lachen ein wenig erholet, so fällen sie mit ernster Miene das entscheidende Urtheil, daß Fichte, der zuerst diesen Unsinn auf die Bahn gebracht habe, und als den Grund aller Philosophie öffentlich lehre, nicht auf das Katheder, sondern ins Tollhaus gehöre. *)

Aber in wessen Behauptung liegt denn der Unsinn, der zum Tollhaus qualificirt? Ohne Zweifel geben doch die Gegner zu, daß Freyheit sich selbst durch sich selbst zum Handeln bestimme, und daß folglich dieses Bestimmen weiter nichts sey, als reine, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, als absolutes Handeln. Glauben sie nun, daß di ses Handeln nicht möglich sey, wenn es nicht in eine Substanz, der es als seinem Ruhepunkt inhäriren

*) Diese Sprache habe ich schon vor 3 Jahren, als ich eine Reise durch Sachsen machte, von Männern gehört, die ganz Deutschland anbetet. Vermuthlich hatten sie in Fichte's Streitsache eine entscheidende Stimme.

ren soll, gepackt werde, so behaupten sie ja eben dadurch, daß dieses Handeln nicht durch sich selbst möglich, folglich nicht absolut sey, daß es noch eines andern Grundes bedürfe, um sich äußern zu können; und so widersprechen sie sich offenbar selbst. Das Handeln ist absolut, der Voraussetzung nach; und es ist nicht absolut, weil es ohne einen andern Grund, in welchem es gesetzt wird, und ruhen soll, nicht statt haben kann. Das absolute Handeln soll als Accidenz einer Substanz inhäriren. Das Accidenz ist der Substanz nicht wesentlich; es kann so, und anders seyn, ohne daß die Substanz aufgehoben wird. Folglich kann das absolute Handeln auch kein absolutes Handeln seyn; die Freyheit kann zugleich auch nicht Freyheit seyn. Das ist's auch wirklich, was oben Herr Kiesewetter mit dürren Worten behauptet hat, und was jeder behaupten muß, der zur Möglichkeit der Freyheit eine Substanz, als ruhendes Substrat derselben fodert. Und was ist es denn, daß die ruhende Substanz, in welcher das absolute Handeln hausen, und rasten soll, in Bewegung setzt? Sie selbst? So ist sie ja das absolute Handeln selbst, und man hat vergebens für dieses ein Ruhelager gesucht. Oder etwas außer ihr? So ist ja das absolute Handeln nicht durch sich selbst, sondern durch etwas Fremdes bestimmt, und es hört auf absolut zu seyn. Ist die Substanz, in welcher das absolute Handeln fixirt wird, immer selbstthätig, oder nur hie und da? Ist sie immer selbstthätig, so bestehet ja ihr Wesen in der Selbstthätigkeit, und die Substanz ist

die

die Selbstthätigkeit selbst; denn das Wesen alles dessen, was gedacht wird, ist die Substanz des Gedachten. Ist sie aber nicht immer selbstthätig, so ist die Selbstthätigkeit ihr etwas Zufälliges, das auch weggedacht werden kann, ohne daß die Substanz aufgehoben wird. So könnte also der Mensch ein Ich, ein vernünftiges Wesen seyn, wenn er auch nicht frey wäre. Und wie kann denn aus einer Substanz, die nothwendig als etwas Ruhendes gedacht wird, weil man das Wirken nicht denken kann, ohne es in einen Ruhepunkt zu versetzen, — wie kann aus einer absoluten Ruhe eine absolute Thätigkeit hervorgehen? Wie können zwey absolut Entgegengesetzte bestehen, ohne sich gegenseitig aufzuheben, so daß beydes — Substanz und absolute Thätigkeit, ein absolutes Nichts ist? — Ich frage noch einmal: In welcher Behauptung liegt denn der Unsinn; in jener, die man eines Tollhäuslers würdig erklärt, oder in der letztern, welche das Gepräge ächter Weisheit tragen soll?

Ich erkläre aufrichtig, daß ich mit der ersten lieber im Tollhause wohnen, als mit der zweyten auf Apollo's Thron sitzen will. Mögen die hochweisen Herrn es immer für die höchste Weisheit erklären, wenn man die Luft in Siebe einsperret; mir wird es ewig Thorheit seyn. Ist nun das absolute Handeln, oder Freyheit, dem Ich wesentlich, so ist es selbst die Substanz, die unter dem Ich gedacht wird, und zwar die einzige Substanz, von welcher jede andere Substanz abhängt, deren

Wesen nur im Ruhen, im absoluten Mangel der Selbstbestimmung, oder was man sonst vis inertiae nennt, bestehet. Das Ich ists, welches jede ruhende Substanz bestimmt, indem es durch Anschauung seiner Selbst, durch Selbstbewußtseyn sich dasjenige entgegensetzt, was keines Bewußtseyns fähig ist, und daher in seiner Bestimmung nur für und durch das selbstthätige Ich ist. Das bloße Seyn kann nur durch ein absolut bewußtseyendes bestimmt werden. Ohne dieses ist es gar nicht; denn es ist nicht für sich. Es ist begreiflich, daß etwas, dessen Wesen in einem absoluten Mangel von Selbstbestimmung, im bloßen Seyn, in bloßer Bestimmbarkeit bestehet, durch ein selbstthätiges bestimmt werden kann; aber es ist handgreiflicher Unsinn, und der Grund alles Unsinnes, wenn man dieses durch jenes bestimmen läßt. Man muß ganz entfremdet seyn von der Möglichkeit, etwas Geistiges zu denken, wenn man glaubt, man müsse demselben, wie den körperlichen Dingen, einen Ruhepunkt geben. Das heißt, den Geist zum Körper, das Leben zum Tode machen. Es erregt in der That Erbarmen, und Mittleid, wenn man dergleichen Substanzmänner in einem so entscheidenden Ton über diejenigen, die den Geist nicht riechen, schmecken, sehen, hören, betasten können, das Urtheil sprechen, und dieselben zum Tollhaus verdammen hört.

XIX.

Der wahre Grund ihrer Behauptung, und ihrer gänzlichen Unfähigkeit, sich zu der entgegengesetzten Vorstellungsart zu erheben, liegt in einer gewissen optischen Täuschung des Verstandes, die, so lange man noch auf dem gemeinen Gesichtspunkte stehet, unvermeidlich, und zugleich unbemerkbar ist. Man will das Ich denken, und zwar den Gesetzen des Denkens gemäß denken, das heißt, als etwas, das diesen Gesetzen unterworfen seyn soll. Denkt man sich aber das Ich, so macht man sich dasselbe vermittelst eines Begriffes nothwendig zum Objekt. Nun ist es ein wesentliches Gesetz des Denkens, das sich durch die ganze Sphäre des Bewußtseyns erstreckt, daß das Objekt dem vorstellenden Subjekt entgegengesetzt wird. Das Objekt wird immer als das Gegentheil der Thätigkeit vorgestellt; also als etwas nur Bestehendes, ruhig, und todt Vorliegendes, das da blos ist, keinesweges aber handelt, das nur zu bestehen strebt. Dies ist der Charakter der Objektivität. Das Ich als Objekt betrachtet erscheint daher ebenfalls, den Gesetzen des Denkens zufolge, als bloß seyend, ruhig, und todt vorliegend, und ist dem subjektiven Ich, welches, als Intelligenz, nichts als reine Thätigkeit ist, entgegengesetzt. Es wird durch den Begriff, so zu sagen, von sich selbst losgerissen, und als todtes Nachbild vor sich hingestellt.

Es ist ferner ein wesentliches Gesetz unseres Denkens, daß das Subjektive von dem Objektiven abhängen soll. Das objektive Ich wird als das seyende betrachtet, das ohne Zuthun des subjektiven, und unabhängig von ihm, durch sich selbst bestehen soll. Das subjektive Ich aber erscheint, als das erkennende, das seine materiale Bestimmung von dem erstern erhalten, und in sofern von ihm abhängen soll. Das Seyn wird vorgestellt, als durch sich selbst bestehend, das Wissen aber als vom Seyn abhängend. Dies sind wesentliche Gesetze des Bewußtseyns. Bey jedem Bewußtseyn kommt nothwendig ein Subjektives, und Objektives vor, das getrennt, und einander entgegengesetzt wird. Ist ein Bewußtseyn gesetzt, so ist auch diese Trennung gesetzt; und es ist ohne sie gar kein Bewußtseyn möglich. Bey jedem Bewußtseyn außer dem Selbstbewußtseyn ist diese Trennung des Subjekts, und Objekts nicht nur formal, sondern auch wirklich real, oder material; das heißt, das Vorgestellte ist wirklich dem Vorstellenden entgegengesetzt, das Objekt der Vorstellung ist nothwendig, und wesentlich das Gegentheil vom Ich, als vorstellenden Subjekt. Könnte es mit diesem als Eins gedacht werden, so wäre das Nicht-Ich Ich, und das Ich Nicht-Ich. Wird aber das Ich vorgestellt, so ist diese Trennung und dieses Entgegensetzen des Subjekts und Objekts nur formal, keinesweges aber material, oder real; sie ist also nur scheinbar. An sich aber ist das Ich als Subjekt dem Ich als Objekt vollkommen gleich. Es ist nur ursprünglich **ein** Ich,

Ich, das allem Bewußtseyn, also auch dem Selbstbewußtseyn zum Grunde liegt, das als absolut Einfaches gar nicht zum Bewußtseyn kommen kann, und das, um in die Form des Bewußtseyns aufgenommen werden zu können, getrennt werden, und in sofern als ein Mannichfaltiges erscheinen muß. Um mir nur sagen zu können: Ich, bin ich genöthigt zu trennen; aber auch lediglich dadurch, daß ich dieses sage, und indem ich dieses sage, geschieht die Trennung, sagt Fichte.

Diesen dialektischen Schein nehmen nun die geistlosen Substanzmänner als Realität an. Vor ihnen liegt das Ich, das nichts als Leben ist, als Objekt im Begriff ertödtet da. Und so können sie wohl ein Todtes in eine todte Substanz fassen, und zu Grabe tragen. Aber Fichten ist das Ich als Begriff nichts, als Leben und Wirken, reine Thätigkeit; also ein lebendiger Begriff, durch sich selbst belebt, und das Princip alles Lebens, und Seyns; ein sich selbst begreifender, und dadurch auch alles außer sich begreifender Begriff, der sogleich vernichtet wird, wenn man ihm etwas Todtes, eine Substanz, als Bedingung seines Lebens, zum Grunde legt. Dieser Begriff muß also, wenn er richtig gedacht und bestimmt werden soll, allen Gesetzen des Begreifens zuwider gedacht werden; weil er jene erst begründen soll, und folglich nicht von ihnen abhangen kann.

§. 4.

Wir haben bisher gesehen, daß der erste Grundsatz, der alles Wissen begründen soll, 1) selbst gewiß, und dann 2), daß er unbedingt, das ist, durch sich selbst gewiß, und bestimmt seyn müsse. Daraus folgt nun drittens, daß er über alle Erfahrung, welche es auch sey, erhaben seyn müsse.

I.

In neueren Zeiten war es vorzüglich Locke, der die Erfahrung als den letzten Grund unseres Wissens aufstellte, und daher behauptete, daß unsern Vorstellungen nur in sofern objektive Gültigkeit zukomme, als sie in der Erfahrung gegründet wären. Diese ganz unphilosophische Philosophie fand einen so ausgebreiteten, und anhaltenden Beyfall, dessen sich noch kein philosophisches System zu erfreuen hatte. Locke beherrschet durch den Zauberstab der Sinnlichkeit noch immer ganz England, und Frankreich. Auch in Deutschland hat er den größten Theil der Philosophen, die Zunft der Schöngeister, die Cabineter der Großen, und die feine, aufgeklärte Welt auf seiner Seite. Er würde wahrscheinlich noch weit größere, und dauerhaftere Eroberungen gemacht haben, wenn nicht der wohlthätige Skeptiker Hume aufgetreten, und seinen Fortschritten sich widersetzt hätte.

Ausgerüstet mit dem durchdringendsten Forschungsgeist, und beseelt durch eine Wahrheitsliebe, welche auch die dem Interesse der Menschheit, und den Wissenschaften nachtheiligsten Resultate nicht scheuete, bewies dieser scharfe Denker mit einer über die strengste Kritik erhabenen Bündigkeit im Schließen, daß dem angenommenen Grundsatze gemäß, nicht nur die Metaphysik, sondern alles menschliche Wissen überhaupt, sofern es objektive Wahrheit bedeuten sollte, nichts weiter, als Täuschung, und Traum wäre. Denn, so argumentirte er, wenn es unserer Vernunft möglich seyn sollte, irgendwo objektive Wahrheit zu finden, so müßte, weil objektive Wahrheit in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Objekten bestehet, erst das Band ausfindig gemacht werden können, wodurch unsere Vorstellungen mit den Objekten verknüpft werden. Allein was verbindet meine Vorstellungen mit den Objekten? Saget ihr: Die Objekte afficiren unsere Sinnlichkeit, und werden durch die Empfindung Ursachen gewisser den Objekten entsprechenden Vorstellungen, so habt ihr damit so viel, als nichts gesagt. Denn nun frage ich weiter: Was verbindet meine Vorstellung von einem afficirenden Objekt mit diesem Objekt? Woher wisset ihr, daß durch die Empfindung gerade eine dem Objekt entsprechende Vorstellung hervorgebracht werde? In euerm Bewußtseyn kommt ja weiter nichts, als Empfindung, und eine derselben angemessene Vorstellung vor, und über diese Empfindung, und Vorstellung könnt ihr ja nicht hinaus, um das Ob-

jekt an sich, als Original, mit dem vorgestellten Objekt als Kopey vergleichen zu können. Und was ist Ursache? Was Wirkung? Woher wisset ihr, daß euer Begriff davon nicht leer, nicht eingebildet sey? Was verbindet euern Begriff von Ursache, und Wirkung als Objekten des Begriffes mit diesen Objekten? Ihr berufet euch auf Erfahrung, weil, wie ihr sagt, alle Erkenntniß aus der Erfahrung ursprünglich herfließt. Allein da der Begriff von Ursache ein Begriff ist, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung ganz heterogener Dinge aussaget, so, daß wenn ein Etwas A gesetzt wird, auch ein anderes, von dem ersten ganz verschiedenes B, als eine nothwendige Folge gesetzt werden muß: durch welche Gründe ist wohl die Vernunft berechtigt, daß sie mit irgend einem Dinge A den ihm ganz fremden Begriff einer Wirkung B verknüpfe, da doch B in A nicht enthalten ist, eben weil sie heterogener Natur sind, und da doch die Nichtfolge des B auf A nichts widersprechendes enthält? — Die Erfahrung kann zu einer solchen nothwendigen Verknüpfung ganz heterogener Dinge gar nicht berechtigen. Denn die Erfahrung kann uns, in gewisser Rücksicht, nur belehren, daß etwas so, und nicht anders sey, aber nicht, daß etwas so, und nicht anders, seyn müsse. Die Erfahrung giebt nur eine Pluralität der Fälle, nie aber strenge Universalität. Wenn ich sage: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache:“ so ist das was ganz anders, als wenn ich sage: „Das Metall zerschmilzt in Feuer.“ Die Wahrheit des ersten Satzes gründe ich

nicht

nicht auf gemachte Erfahrungen, sondern ich bestimme zum voraus alle möglichen, künftigen Erfahrungen, und zwar dadurch, daß ich urtheile, daß alle möglichen Erfahrungen jenem Gesetze unterworfen seyn müssen. Die Wahrheit des zweyten Satzes aber beruhet, seinem empirischen Gehalte nach, ganz auf Erfahrung. Er führt weder absolute Nothwendigkeit, noch Allgemeinheit bey sich, so, daß er alle künftigen Erfahrungen bestimmte; sondern seine Wahrheit hängt nur von diesen ab, das heißt: Er ist nur in sofern wahr, als er durch alle künftigen Erfahrungen bestätigt wird.

II.

Der Begriff von Ursache kann also, wegen der ihm anhängenden absoluten Nothwendigkeit, die der Erfahrung widerspricht, von der Erfahrung selbst seinen Ursprung nicht haben; er wird vielmehr für die Möglichkeit der Erfahrung selbst von den Empirikern vorausgesetzt; und da es, nach ihnen, außer der Erfahrung keinen andern Erkenntnißgrund giebt, so ist alle objektive Wahrheit, alle vorgebliche Realerkenntniß, sie mag nun sinnliche, oder übersinnliche Dinge betreffen, weiter nichts, als ein täuschendes Phantom; und der Begriff von Ursache ist leer, erschlichen, und ein Produkt der Einbildungskraft und Gewohnheit; ja die Vernunft selbst, wofern sie ein Vermögen seyn soll, dem Menschen objektive Wahrheit zu geben, und die Dinge in einer nothwendigen, realen

Verknüpfung vorzustellen, ist nur als ein Unding anzusehen.

Diese Resultate sind zwar niederschlagend für die partheylose Vernunft, und trostlos für das menschliche Herz, aber doch schlechterdings unwiderleglich, so lange man der Empiriker obersten Grundsatz gelten läßt, daß nämlich alle unsere Begriffe oder schwächeren Vorstellungen nur Kopeyen der von den Objekten auf uns gemachten Impressionen, oder stärkeren Vorstellungen seyen, oder mit andern Worten, daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, auf welchen zu seiner Zeit allgemein angenommenen Grundsatz sich Hume stützte.

Aus diesen Resultaten, deren richtige Deduktion aus den eingestandenen Prämissen nicht zu läugnen ist, konnte man sehr klar abnehmen, daß sich die spekulative Vernunft verstiegen, und verirrt haben müßte. Da man nun Hume nicht widerlegen konnte, so, daß man ihm zeigte, er habe aus wahren Principien falsche Schlüsse gezogen, so rief man wider ihn den Gemeinsinn, oder gesunden Menschenverstand auf. Aber zum ersten ist dieser Begriff schon sehr schwankend; dann ist er weiter nichts, als der Begriff der Erfahrung selbst unter einem andern Namen, indem nur von der natürlichen Ueberzeugung die Rede seyn kann, die durch die Wahrnehmung

nung jedem Menschen abgedrungen wird, ohne das man weiß, wie man dazu kommt; es ist daher gerade die Frage, ob der vorgebliche gesunde Menschenverstand gesund sey; und endlich muß noch bewiesen werden, ob ein Satz, den man für einen Ausspruch des gesunden Menschenverstandes hält, wirklich ein ächtes Produkt desselben sey. Dazu aber wird ein sicheres Princip erfodert. Welches soll nun das seyn? Der gesunde Menschenverstand, oder irgend ein Ausspruch desselben? Allein da kommen wir in einen Zirkel. Der gesunde Menschenverstand wird freylich, sofern er gesund ist, keinen ungereimten Ausspruch thun. Und in dieser Rücksicht sagt Fichte: „Das System des menschlichen Geistes, dessen Darstellung die Wissenschaftslehre (Philosophie) seyn „soll, ist absolut gewiß, und infallibel; alles, was in „ihm begründet ist, ist schlechthin wahr, er (der menschliche Geist, oder gesunde Menschenverstand) irret nie; „und was je in einer Menschenseele gewesen ist, oder „seyn wird, ist wahr. Wenn die Menschen irrten, so „lag der Fehler nicht im Nothwendigen (in der Wahrnehmung) sondern die reflektirende Urtheilskraft machte „ihn in ihrer Freyheit, indem sie ein Gesetz mit dem andern verwechselte." (Ueber den Begriff der W. S. 58.) Allein, um wissen zu können, ob der Verstand in einem bestimmten Falle gesund sey, oder, ob er richtig denke, und urtheile, dazu würde vorerst erfoderlich seyn, daß man den Verstand in allen seinen Funktionen zergliederte, und ihn in seiner geheimsten Werkstätte, in seiner wesentlichen

lichen Handlungsweise, wie er ursprünglich die Elemente des Denkens in Begriffen erzeuget, genau beobachtete, und dann die ursprünglichen, und allen vernünftigen Wesen eigenthümlichen Gesetze der Wirkungsart des Verstandes sich abstrahirt hätte. Aber das könnte nicht durch den Weg der Erfahrung geschehen, so, daß die Handlungsgesetze des Verstandes aus den Urtheilen, die in unserm Bewußtseyn vorkommen, aufgefaßt würden. Denn auf diese Art würde ich nie wissen können, weder ob die durch Reflexion auf das Bewußtseyn aufgefaßten Handlungsweisen dem Verstande wirklich wesentlich, noch, ob sie vollständig wären, so, daß das System dieser Handlungsweisen, oder Gesetze in der That erschöpft, und vollständig dargestellt sey. Ich könnte keinen Augenblick sicher seyn, ob nicht über kurz, oder über lang ganz andere, den ersten ganz entgegengesetzte Handlungsweisen zum Bewußtseyn kämen, noch, ob die Zahl der schon vorhandenen durch immer neue, die entdeckt werden könnten, sich vermehren würde. Das Wesen, und das Mannichfaltige dieser Gesetze würde sich nur aus der Natur der Intelligenz mit untrüglicher Gewißheit bestimmen, und einsehen lassen. Ist dieses nicht möglich, läßt sich die Natur der Intelligenz nicht unabhängig von aller Erfahrung bestimmen, so ist es auch eine vergebliche Mühe, die Denkgesetze, und die Aussprüche des gesunden Verstandes in Gegensatz gegen jene des kranken Verstandes auf eine allgemein geltende, und untrügliche Art zu bestimmen.

III.

III.

Denkt man sich unter Gemeinsinn den Inbegriff gemeiner, und den meisten Menschen beywohnender Meynungen, so muß erst gezeigt werden, ob diese Meynungen einen haltbaren Grund haben; sonst werden sie mit eben dem Rechtsgrunde verworfen, mit dem sie von dem großen Haufen genährt werden. So schien ehemals der Satz, daß sich die Sonne um die Erde herumdrehe, ein Ausspruch des gemeinen, gesunden Menschenverstandes zu seyn.

Gehet man einmal von einem wahren, oder allgemein für wahr gehaltenen Satze aus, und ziehet daraus logisch richtige Schlüsse, so mögen sich diese wider den Gemeinsinn noch so sehr verstoßen; der Gemeinsinn kann ihre Gültigkeit, blos wegen ihrer Unverträglichkeit mit ihm, keinesweges in Anspruch nehmen; sondern der Gemeinsinn muß vielmehr durch sie berichtigt werden. So läugnete Hume keinesweges, daß seine Resultate für den Gemeinsinn empörend wären, daß sie nicht nur die Vernichtung aller Ansprüche auf alles Wissen überhaupt, und durch die Zerstörung des Vernunftgebrauches den Stolz der Menschheit auf der empfindlichsten Seite angriffen; sondern auch durch die Bestreitung der Zuverlässigkeit aller vorgeblichen Gründe unserer Pflichten, und Rechte in diesem, und unserer Hoffnungen für das künftige Leben das Palladium der Menschheit zu rauben drohten, und daß sie folglich, nach dem gemeinen Menschen-

sinn,

sinn, die schlimmsten Folgen hätten: — dies alles gab er seinen Gegnern zu; demungeachtet behauptete er mit vollem Rechte, daß eben diese Resultate so lange wahr, und nothwendig blieben, als man ihm die besagten Prämissen zugestünde, oder ihm keine logische Inconsequenz zeigen könnte. Zudem fodert ja vor allen der gemeine (ursprüngliche) Menschenverstand, daß man dem Princip des Widerspruches nicht entgegenhandle; das Gegentheil davon wäre gerade wider den gemeinen, und gesunden Menschenverstand.

Auf dieselbe Art stehet auch das System des Spinoza wider jeden solchen Gegner unerschütterlich fest. Denn auch diesen kann die strengste Kritik keiner logischen Inconsequenz beschuldigen. Er gieng von dem allgemein angenommenen Begriff der Substanz aus; bey Bestimmung dieses Begriffes hatte er den gemeinen Menschenverstand auf seiner Seite. Denn diesem zufolge ist die Substanz etwas Beharrliches, und Unveränderliches. Nun zeigt aber die Erfahrung, daß alle Substanzen, die wir in Raum, und Zeit wahrnehmen, einen immerwährenden Wechsel ausgesetzt sind; folglich können sie nur Accidenzen seyn; und da diese ohne Substanz nicht seyn können, so giebt es nur eine einzige Substanz, von welcher alle jene scheinbaren Substanzen nur Accidenzen, und Modifikationen sind. —

IV.

IV.

Verstehet man endlich unter Gemeinsinn, die durch gefühlte allgemeine Bedürfnisse der menschlichen Natur nur dunkel geleitete Urtheilskraft: so haben auch hier die schon oben gemachten Bemerkungen statt. Gefühle, wie Reinhold richtig sagt, können nur die Unrichtigkeit des Denkens ankündigen, nie beweisen (noch bestimmen, wo der Fehler liege.) Bey dieser Unbestimmtheit war es kein Wunder, wie Reinhold ferner bemerkt, daß man aus allen möglichen Systemen dasjenige aushob, und behauptete, was man dem gemeinen Menschenverstande, wofür jeder nur gar zu bald den seinigen hielt, anpassen zu können glaubte; daß der gemeine Menschenverstand der akademischen Lehrer das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, und die Freyheit des Willens bewies, während der gemeine Menschenverstand der französischen Starkgeister das Nichtseyn Gottes, die Sterblichkeit der Seele, und die fatale Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen erhärtete. — Aus allen diesen erhellet, daß in den Streitigkeiten der Philosophie, um sie vollgültig beylegen zu können, der gemeine, oder gesunde Menschenverstand kein competenter Richter seyn könne; sondern selbst unter einem höhern Tribunal stehen müsse, wodurch erst zu entscheiden ist, wie weit seine Competenz reichet.

V.

Wer behauptet, unser Wissen werde ursprünglich durch Erfahrung begründet, mithin müsse auch die ganze Philosophie, als die Wissenschaft, wodurch das menschliche Wissen systematisch dargestellt werden soll, auf Erfahrung gegründet werden, der behauptet entweder, daß auf dem unermeßlichen Gebiete der Erfahrung irgend eine Erkenntniß, ein Erfahrungssatz zu finden sey, worauf alle unsere übrigen Erkenntnisse, wie auf einem festen Fundamente, wirklich beruheten, und daher auch wissenschaftlich könnten begründet werden; oder er behauptet, die Erfahrung überhaupt sey dieser Grund.

VI.

Wir müssen uns vor allen einen richtigen Begriff von Erfahrung selbst machen. Die Erfahrung überhaupt ist die Ueberzeugung von dem Daseyn derjenigen Gegenstände, auf welche sich unsere Vorstellungen, von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, beziehen. Wenn wir behaupten, Erfahrung sey wirklich, so behaupten wir daß unsern Vorstellungen, die wir nicht nach Willkühr hervorgebracht haben, sondern die sich durch ein Gefühl von Nothwendigkeit ankündigen, etwas entspreche, das von unserer Freyheit unabhängig, und durch dieselbe, seinem Wesen nach, schlechterdings nicht zu ändern ist, — ein Objekt, das als der Grund der materiellen Bestimmtheit unserer Vorstellungen angesehen wird (außer dem wird von unsern Vorstellungen gesagt, daß sie leer

sind) —

sind) — ein Stoff der unserer Wirksamkeit widerstehet, der sich bey jedem Bewußtseyn vorfindet, auf die ganze Sphäre desselben sich erstreckt, dessen Wesen, das in einem Seyn, in einem Bestreben, das zu bleiben, was es ist, und daher der freyen Thätigkeit auf immer zu widerstehen, bestehet, die Freyheit selbst auf keine Art verändern, oder aufheben kann, ohne sich selbst aufzuheben. Denn wo kein Widerstand ist, da kann auch keine Thätigkeit gedacht werden. Freyheit ist aber nichts, als reine Thätigkeit. Ohne Objektivität, ohne unveränderliche Stoffheit ist gar kein Bewußtseyn, und folglich auch kein Seyn möglich. Denn die Objektivität, oder Stoffheit, die in und neben dem Bewußtseyn unabänderlich fortdauert, ist eigentlich das Seyn. Wenn es daher der Freyheit je gelänge, über die Objektivität, als solche, etwas zu vermögen, und folglich dieselbe aufzuheben, so würde sie auch das Bewußtseyn, und mit diesem sich selbst aufheben. Denn, was sich nicht selbst bewußt ist, ist nicht durch sich, sondern durch bloße Naturnothwendigkeit bestimmbar.

VII.

Es ist ein großer Fehler der meisten Philosophen, selbst derjenigen, die unter die erste Klasse der Selbstdenker gehören, daß man die Erfahrung zu enge begränzt, und sie gewöhnlich auf die Wahrnehmung einschränkt, die sich blos auf die Gegenstände außer uns beziehet. Auch wir gehören zur Erfahrungswelt, in soferne wir mittel-

 bar,

bar, oder unmittelbar, durch Nothwendigkeit, oder Freyheit, durch Dinge, oder durch uns selbst bestimmbar, und wirklich bestimmt sind. Dadurch, daß wir uns unser selbst bewußt werden, sind wir uns nothwendig ein Etwas, ein Gegenstand; und auf dem gemeinen Standpunkt des Bewußtseyns sind wir uns nichts, als ein Etwas. Selbst unser freyes Ich, das nach dem transscendentalen Gesichtspunkt weder ist, noch ein Etwas ist, sondern als bloße reine Thätigkeit gedacht werden kann, erscheinet auf dem gemeinen Gesichtspunkt des Bewußtseyns, als ein nothwendig vorhandenes, als ein Objekt, das sich uns mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdringt, als ein im Begriff ruhig und todt Vorliegendes, kurz, als ein bloßes Seyn, folglich in dieser Rücksicht nicht als Freyheit, sondern als Nothwendigkeit. Man spricht freylich von innerer, und äußerer Erfahrung; aber diese innere Erfahrung ist gewöhnlich weiter nichts, als die Wahrnehmung äußerer Gegenstände, in sofern sie in die Form des Bewußtseyns aufgenommen worden sind, als das Bewußtseyn des Ich, in sofern es diese Gegenstände denkt, nicht aber in sofern es sich selbst in der Form des Denkens, und Wollens denkt, in sofern sich ihm das Bewußtseyn der Freyheit aufdringt, wodurch es sich einzig und allein von den Gegenständen unterscheidet. Denn nur das nothwendige Denken der Freyheit macht das Gebiet der inneren Erfahrung, des empirischen Selbstbewußtseyns, aus; so wie das nothwendige Denken der Nothwendigkeit, nämlich dessen, was nicht frey

ist,

ist, der Außenwelt, der eigentlichen Gegenstände in Gegensatz gegen uns, das Feld der äußeren Erfahrung bestimmt. Es giebt schlechterdings nichts, als Freyheit, und Nothwendigkeit. Beydes ist ein Gegenstand der Erfahrung, in sofern sich das Bewußtseyn von dem einen, wie von dem andern mit Nothwendigkeit aufdringt, das ist, als etwas, das unabhängig von unserer Freyheit vorhanden ist, als ein bloßes Seyn, an welches die Intelligenz bey dem Erkenntnisse gebunden ist, als etwas Reales, das unserer Vorstellung zum Grunde liegt.

VIII.

Die innere Erfahrung ist daher überhaupt nothwendiges Bewußtseyn der Freyheit, so wie die äußere Erfahrung im nothwendigen Bewußtseyn der Nothwendigkeit, nämlich dessen, was dem freyen Ich entgegengesetzt ist, und folglich außer dem Ich, als etwas, das das Ich nicht ist, gesetzt werden muß, — bestehet. Wäre es möglich, sich über alle Erfahrung überhaupt, über die innere sowohl, als die äußere zu erheben, so würde man auf den Grund von beyden kommen; wir würden dann wissen, warum wir uns vorstellen müssen, daß wir frey sind, und daß Dinge außer uns sind, denen nur Naturnothwendigkeit zukommt. Wir würden nicht mehr durch den blinden Glauben an unsere Freyheit, so wie an die Naturnothwendigkeit der Außenwelt gefesselt seyn. Wir hätten uns durch Freyheit von diesen Fesseln der Nothwen-

digkeit des Bewußtseyns losgerissen, und zu einem ganz freyen Bewußtseyn sowohl von der Freyheit, als von der Naturnothwendigkeit emporgeschwungen. Auf der einen Seite hätten wir eine Einsicht in die Freyheit an sich, auf der andern eine Einsicht in das Wesen der Dinge, nicht wie sie uns erscheinen, sondern wie sie nothwendig an sich sind, erlangt. Wir wüßten dann auf eine untrügliche Art, daß die Freyheit (unser Ich) an sich nichts anders seyn könne, als wie sie durch diese Abstraktion von aller Erscheinung, und durch Reflexion auf sich selbst in ihrem wirklichen Selbstbestimmen sich selbst bestimmt; und daß auch die Naturnothwendigkeit (das Wesen der Dinge an sich) absolut nur das sey, und nichts anders, als was sie in Gegensatz gegen die Freyheit bestimmt wird. Sowohl die Freyheit, als auch die Nothwendigkeit würde dann absolut, statt daß beyde in der Erfahrung, da man ihren Grund nicht kennt, nur als zufällig erscheinen. Die Freyheit wäre dann kein Gegenstand, der in unserm Bewußtseyn als gegeben, also unabhängig von unserer Freyheit, vor uns da läge, ohne daß wir wüßten, wie er in uns gekommen wäre, von welchem der Begriff, den wir uns davon machen wollten, abhienge, und wodurch folglich die Freyheit des Erkennens aufgehoben würde; sondern wir würden dadurch, daß wir uns über das in uns vorliegende Objekt (die empirische Freyheit) durch freye Abstraktion erhöben, und auf dieses absolut freye, von gar keinem Objekte, sondern nur von der bloßen Freyheit abhängige Handeln reflektirten,

die

die absolute Freyheit durch sich selbst (durch Anschauung des absoluten Handelns), so zu sagen, erhaschen, da sie in Gebundenheit mit irgend einem Objekte uns immer nothwendig entschlüpft; wir würden also die Freyheit, nicht als ruhig vorliegendes Objekt in der innern Erfahrung, sondern als bloße Freyheit, als absolutes Handeln, ergreifen, bestimmen, und so erst zum Objekte machen. Hier wäre also der Begriff nicht mehr vom Objekt, sondern vielmehr das Objekt vom Begriff, der ein lebendiges Begreifen, ein sich selbst absolut begreifendes Begreifen wäre, abhängig. Das Begreifen wäre vor dem Objekt, vor dem Seyn; und folglich würde das Objekt erst durch jenes möglich, und wirklich. Und so würde absolute Freyheit im Erkennen statt haben, da sonst immer das Erkennen von dem Objekt abhängt, und sofern nicht frey ist. Das würde ein freyes Bewußtseyn von Freyheit seyn, und die Nothwendigkeit des Bewußtseyns der Freyheit, wie diese uns als Objekt der innern Erfahrung vorkommen muß, würde ganz aufgehoben seyn. Ich wüßte nun mit untrüglicher Gewißheit, wie ich zu diesem Bewußtseyn von Freyheit gekommen wäre, nämlich durch bloße Freyheit, durch *meine absolute Thathandlung*.

Freyheit, als Gegenstand der innern Erfahrung, ist bloße *Thatsache*, die immer zufällig ist, indem sie nothwendig einen Grund voraussetzt, von dessen Bestimmtheit ihre eigne Bestimmtheit abhängt; und so lange

 man

man diesen Grund nicht kennt, so bleibt es immer ungewiß, ob die sich uns aufdringende Nothwendigkeit des bloßen Glaubens an Freyheit wirklich nothwendig, und nicht blos chimärisch ist, und ob nicht aus der frühern, oder spätern Erkenntniß dieses Grundes erhelle, daß unsere Willensentschließungen weiter nichts, als Bestimmungen durch Naturnothwendigkeit sind, und folglich unsere Freyheit nicht bloß eine Erscheinung, sondern ein bloßer durch einen für uns jetzt zwar unbekannten, aber nach erlangter Einsicht jenes Grundes ganz begreiflichen Naturmechanismus hervorgebrachter Schein ist. Aber die Freyheit, als Grund der innern Erfahrung, und folglich nicht als Gegenstand des Bewußtseyns, sondern als Gegenstand der bloßen Freyheit, gedacht, in sofern sie nicht durch sich selbst, als schon vorliegendes Objekt, bestimmt gedacht wird, sondern in sofern sie sich selbst durch sich selbst zum Objekt herabstimmt, und auf solche Art bestimmt, — die Freyheit an sich in ihrer Absolutheit ist keine Thatsache, sondern bloße Thathandlung. Nun weiß ich also mit untrüglicher Gewißheit, daß alle meine Willensbestimmungen schlechterdings keine Thatsachen (Erscheinungen), sondern nur absolute Thathandlungen ursprünglich seyn können. Sie erscheinen nur, als Thatsachen im Bewußtseyn, in der Reflexion auf sie. Nun weiß ich endlich auch mit untrüglicher Gewißheit, warum ich nothwendig denken müsse, daß ich frey sey, woher das nothwendige Bewußtseyn der Freyheit in der Erfahrung kommt. Ich bin als

noth-

nothwendig frey im Bewußtseyn bestimmt, weil ich mich mit Freyheit als bloße Freyheit vor allem wirklichen Bewußtseyn bestimmt habe. Das Bestimmen wird im Anschauen ein Bestimmtseyn, die Freyheit wird Nothwendigkeit. Ich bin nothwendig das, als was ich mich frey bestimmt habe. Ich bin nothwendig das für mich, was ich frey durch mich bin. Ich kann mir nicht anders erscheinen, als ich ursprünglich bin. Und so ist denn das ganze Feld der innern Erfahrung ausgemessen, und bestimmt. Es ist zwar in sofern unermeßlich, als die Freyheit ins Unendliche durch sich selbst bestimmbar ist; aber es ist in sofern ermeßlich und genau bestimmbar, als die Freyheit sich selbst durch sich selbst erkennen kann, was sie ursprünglich und wesentlich ist, so zwar, daß sie an sich nichts anders seyn kann, als was sie durch Selbstbestimmung ist; folglich kann sie auch die Natur ihrer ins Unendliche bestimmbaren Selbstbestimmungen, und so ihre eigne Sphäre mit einer Gewißheit, die keinen höhern Grad zuläßt, mit der ursprünglichsten Gewißheit, die denkbar ist, bestimmen.

Ich weiß nicht, was ich in der ganzen Unendlichkeit alles durch meine Freyheit werden, und seyn werde; aber das weiß ich so gewiß, als ich nur überhaupt weiß, daß ich alles nur durch meine Freyheit werden, und seyn müsse. Es ist durch diese Bestimmung meiner selbst für die ganze unermeßliche Ewigkeit in Absicht auf mich alle Nothwendigkeit verbannt. Meine Freyheit ist

durch nichts, als durch sich bestimmbar. Ich kenne nun mein Ich, was es an sich, außer dem Gebiete der innern Erfahrung, wo es als Erscheinung mit dem Charakter der Nothwendigkeit vorkommt, ist. Es ist ursprünglich, außer dem wirklichen Bewußtseyn, und als Grund desselben, nichts, als absolute Freyheit, als Freyheit an sich, die durch ein ganz freyes Bewußtseyn, dessen Grund kein Objekt, sondern nur sie selbst ist, sich selbst bestimmt, und zum Objekt macht. Die Freyheit ist ursprünglich, sofern sie als absolut gedacht wird, nichts als lauter Bewußtseyn, das sich selbst zu einem bestimmten Bewußtseyn aus eigner Kraft erhebt, und sich selbst zum Objekt wird. Sie weiß also, daß sie frey ist, und daß sie nichts anders, als Freyheit seyn könne.

Der Philosoph weiß, vermittelst eines freyen Selbstbewußtseyns von Freyheit, wozu er sich durch bloße Freyheit erhoben hat, daß das Ich, so gewiß, als es Ich ist, ursprünglich nothwendig frey sey, das ist, daß ihm, als Ich an sich, im Gegensatz gegen das empirische Ich, schlechthin keine andere Bestimmung zukommen könne, als absolute Freyheit, und daß folglich jede Handlung des Ich, es sey im Erkennen, oder Wollen, folglich auch das Erkennen, und Wollen überhaupt selbst Produkt der absoluten Freyheit ist, weil das Ich ursprünglich nothwendig selbstbewußtseyend ist. Denn Selbstbewußtseyn, und Freyheit ist ursprünglich Eins, in sofern nämlich das Selbstbewußtseyn als der Grund alles Bewußtseyns,

folglich auch des bestimmten Selbstbewußtseyns gedacht wird. Dies ist auch der einzige Grund, warum dem Ich jede Handlung, die mit Bewußtseyn geschiehet, sie sey moralisch gut, oder böse, imputirt werden müsse, weil Freyheit, und Selbstbewußtseyn ursprünglich zusammenfällt. Wer bekennt, daß er etwas mit Bewußtseyn gethan habe, der bekennt auch zugleich, daß er es mit absoluter Freyheit gethan habe, so, daß keine Umstände, sie mögen seyn, welche sie wollen, den Willensentschluß bestimmen konnten, weil Freyheit, oder Selbstbewußtseyn ursprünglich von keinem Objekte, sondern nur von sich selbst abhängt, sich selbst bestimmt, und vermittelst dieser Selbstbestimmung, und nach der Idee derselben, als Zweckbegriffe, jedes Objekt bestimmen, und von sich, so weit es die Natur des Ich, und des Objekts verträgt, ohne aufgehoben zu werden, abhängig machen kann. So ist Freyheit gegen alle nur erdenklichen Angriffe sicher gestellt, und nur so kann sie sicher gestellt werden.

IX.

Aus dem Gesagten folgt nun, daß die ganze innere Erfahrung, die Wahrnehmung alles dessen, was sich unmittelbar auf das Ich beziehet, in Gegensatz gegen das, was sich unmittelbar auf die außer uns bestimmten Dinge beziehet, die ganze in die Unendlichkeit sich verlierende Sphäre der Selbstbestimmungen, ein Produkt des absoluten Ich sey. Auf diesem ganzen unermeßlichen, sich in alle Ewigkeit hinziehenden Gebiete kommt nach

unserm Gesichtspunkte, kein einziges von dem Ich unabhängiges Objekt, also kein absolutes Seyn, an welches das Ich beym Erkennen und Wollen durch Nothwendigkeit gefesselt wäre, nach welchem es seine Begriffe, und Entschlüsse bestimmen müßte, vor. Jedes Objekt, das hier erscheint, ist ursprünglich nichts, als ein ganz frey, durch absolutes Handeln, hervorgebrachter Begriff, der nur in der Anschauung Objekt wird, welches das Ich nur in sofern in sich vorfindet, als es dasselbe selbst zuvor schon in sich gesezt hat. Das Subjektive ist daher dem Objektiven vollkommen gleich; das leztere ist eigentlich ursprünglich gar nichts anders, als das erste; es wird nur unterschieden nach einem wesentlichen Gesetze des Bewußtseyns; die Verschiedenheit wird also nicht durch das Wesen des Subjektiven, und Objektiven, sondern blos durch die Ansicht des Zuschauers bestimmt. Jeder Begriff ist sich selbst gleich. Da es nun in dem Ich ursprünglich gar kein von demselben unabhängig vorhandenes Objekt giebt, sondern alles, was, als Objekt erscheint, eigentlich nichts als ein frey bestimmter Begriff ist, der nur in der Reflexion auf denselben zum Objekte wird, so ist klar, daß das Subjektive nichts anders ist, als das Objektive, und nur durch eine vermittelst der Form des Bewußtseyns, nothwendige, Ansicht unterschieden wird. Hier ist also das wahre Reich der Freyheit, wo jedes von dem Ich unabhängige Objekt, und mit demselben alle Fesseln des Zwanges, und der Nothwendigkeit auf immer verbannt sind. Nur da ist Freyheit mög-

möglich, wo nichts als Freyheit herrschet. Das geringste, das neben der Freyheit, als von ihr unabhängig, gesetzt wird, hebt die Freyheit selbst auf. Sie muß entweder ganz herrschen, so, daß nichts als seyend gedacht wird, als durch sie, oder sie muß den Thron der fatalen Nothwendigkeit räumen, und in Nichts versinken. Alles ist daher Produkt der Freyheit; nur sie ist ursprünglich kein Produkt, weder von sich, noch von etwas außer sich; sie allein ist, weil sie ist. Sie ist kein Produkt von sich; denn wenn sie sich auch durch den Begriff bestimmt, und auf solche Art im Bewußtseyn sich selbst producirt, so muß sie doch als das Producirende, folglich als das, das schlechterdings nicht producirt ist, sondern blos ist, weil es ist, als das absolute Subjekt, das gar nicht Objekt seyn, und folglich auch nie in das Bewußtseyn kommen kann, vorausgedacht werden. Durch den Begriff von absoluter Freyheit, als bloßen Begriff, als ein blos Gedachtes, wird die absolute Freyheit getödtet, wenn man nicht zugleich die Freyheit, als absolutes Handeln anschaut, und den Begriff blos als das Nachbild des sich selbst begreifenden, dessen, das nichts als Geist, und Leben ist, ansieht.

X.

Noch weit weniger läßt sich behaupten, daß die absolute Freyheit ein Produkt von irgend etwas ausser ihr sey. Die Frage also, welches der Grund der Freyheit sey, wo sie herkomme, enthält baaren Unsinn, und kann nur von

dem

dem auf geworfen werden, der gar nichts von ihr verstehet so, wie sie auch nur einen solchen in Verlegenheit setzen kann, der sie für ein Ding hält, und folglich in eine Sphäre versetzt, wo sie sogleich vernichtet wird.

Aber die Frage hat einen ganz andern Sinn, wenn man sie so stellt; Woher ist meine Freyheit? Die Antwort kann keine andere seyn, als, Sie ist von mir. Sie ist meine, und also von mir, und durch mich, in sofern ich sie im Bewustseyn durch den Begriff selbst bestimmt habe, insofern ich das Bewustseyn, daß ich frey bin, nur mir zu verdanken habe. Durch meine Freyheit wird nichts anders gesetzt, als ich selbst, betrachtet als Individuum. Ich bin nur dieses bestimmte Individuum, insofern ich mich selbst bestimmt habe. Nur in meiner Selbstbestimmung liegt der Grund meines Ich, als Individuums, keinesweges aber des Ich als absoluten Subjektes, als absoluter Freyheit. Ich, als Individuum, als bestimmte Freyheit, hänge nur von mir, als absolutem Ich, oder als absoluter Freyheit ab, aber das absolute Ich kann nicht wieder als abhängig betrachtet werden, da es der Grund aller möglichen Abhängigkeit ist Wenn also gleich meine Freyheit von mir, und durch mich ist, so ist doch die Freyheit überhaupt, in ihrer Absolutheit gedacht, weder von mir, noch durch mich. Sie ist weder meine, noch deine, noch seine, noch unsere. Sie kommt gar keinem Individuo zu, welches auch gedacht werden mag; weil sie, als indiv-

individuell gedacht, aufhört, absolut zu seyn, denn sie wird bestimmt, und in eine bestimmte und zwar sehr enge Sphäre, nämlich in die Sphäre eines einzigen bestimmten Vernunftwesens eingeschlossen. Ich kann also eigentlich nicht sagen: Ich habe absolute Freyheit, man mag unter dem Ich das empirische, oder absolute Ich denken. Versteht man das empirische, so heißt der Satz soviel, als: Ich, als nothwendig bestimmtes Ich bin der Grund, des absolut freyen Ich; Freyheit gehet aus Nothwendigkeit hervor: das Sinnliche ist der Grund des Uebersinnlichen! mir, als Sinnenwesen kommt Absolutheit zu. Und das ist der Grundirrthum der Empiriker, die das Absolute aus der Erfahrung herleiten wollen, und daher dasselbe nothwendig zerstöhren. — Versteht man aber das absolute Ich, so heißt der Satz: Ich habe absolute Freyheit nichts anders, als: Ich bin das ruhende Substrat, die Substanz, worinnen die absolute Freyheit ihr Bestehen hat, dem sie inhärirt: ich bin also insofern der Grund davon, von welchem sie nothwendig abhängt. Sie würde gar nicht gedacht werden können, wenn man sie nicht in ein anderes Absolutes, in das absolute Ich, als Ruhelager niederlegte. Aber das ist absolut wiedersprechend; denn ein Absolutes, das noch eines andern Absoluten bedarf, kann eben deßwegen nicht als absolut gedacht werden. Ich habe absolute Freyheit, kann also wenn der Satz einen Sinn haben soll, nichts anders heißen, als: Ich, als absolutes Subjekt bin selbst nichts anders, als absolute Freyheit:

es

es hat hier eine absolute Identität statt. Es ist eigentlich der Satz: Ich bin Ich. So wenig das absolute Ich eines andern Ich bedarf, um in demselben zu subsistiren; so wenig bedarf die absolute Freyheit irgend eines Substrats zu ihrer Subsistenz. So bald von einem Absoluten die Rede ist, so muß man wider alle Gesetze des Denkens bey dem absoluten stehen bleiben, dies fodert der Begriff des Absoluten; hier fällt alle Nachfrage nach dem Grunde weg, die nur in der Sphäre des Gedachten, als solchen, gilt. So ist der Grund des absoluten Ich, insofern es gedacht und also in Gegensatz gegen alles, was sich nicht selbst bestimmen kann, bestimmt gedacht wird, das absolute Ich selbst. Dieses ist durch sich selbst bestimmbar, und bestimmt. Es ist nämlich offenbar, daß hier das absolute Ich in einer doppelten Bedeutung vorkommt, nämlich als bestimmend (welches der Ausdruck, durch sich selbst, aussagt), und dann als bestimmt, aber nicht durch etwas ausser demselben, sondern nur durch sich selbst, so daß dieses Bestimmtseyn eigentlich nichts anders, als Selbstbestimmen heißt; einmal als subjektiv, als Grund des Denkens seiner Selbst, und dann als objektiv, als das gedachte Selbst, als Produkt des Selbstbestimmens, oder Denkens. Eines ist aber dem andern vollkommen gleich, es kommt nur als ein Verschiedenes im Bewußtseyn vor, insofern es als ein Gedachtes, nicht aber als Grund des Denkens, gedacht wird.

XI.

In wiefern also absolute Freyheit (oder das absolute Ich welche Ausdrücke wir immer als ganz identisch gebrauchen) allen Gesetzen des Denkens zuwieder gedacht werden muß, damit man sich von ihr einen richtigen Begriff machen könne; insofern kann sie gar nicht, als etwas Denkbares gedacht werden, weil sie der Grund alles Denkbaren ist, der Grund aber immer ausser der Sphäre des Begründeten liegt. Soll sie doch gedacht werden, — und sie muß von dem Philosophen gedacht werden, weil er alles Denkbare erklären soll, und den Erklärungsgrund nur in der absoluten Freyheit, finden kann — so muß sie, als undenkbar, als entgegengesetzt allem dem, was als blosses Objekt des Denkens gedacht wird, gedacht werden. Sie ist weder Einheit, noch Vielheit, noch Allheit, sie kömmt weder einem, noch vielen, noch allen Vernunftwesen zu, sie ist die Vernunft selbst, sofern diese als absolut, keineswegs aber als Individuum, welches auch sey, gedacht wird; sie ist der Grund alles dessen, was irgend einem Individuo zukommt, sie selbst aber kann keinem zukommen, weil sie kein Attribut ist. Sie ist weder Realität, noch Limitation; sie ist weder Etwas, noch Nichts, noch ein Drittes, das aus der wechselseitigen Bestimmung zweyer Entgegengesetzten hervorgehet. Sie ist weder Substanz, noch Accidenz, weder Ursache noch Wirkung, noch stehet sie mit irgend Etwas in Wechselwirkung. Es kömmt ihr weder ein mögliches noch ein wirkliches, noch ein nothwendiges Seyn zu. Sie ist der Grund von allem

dem;

dem; ist daher demselben entgegengesezt. Sie wird nicht als dasselbe bestimmt, sondern sie bestimmt es selbst. Was ist sie denn? Sie hat gar kein Prädikat, und kann keines haben. Sie ist sich selbst ihr Prädikat, Subjekt = Objekt; sie ist schlechthin nichts anders, als was sie ist; sie ist sich selbst gleich. Ich = Ich. Sie ist also, objektiv genommen, absolut unbegreiflich. Es giebt nichts, wodurch sie begreiflich gemacht werden könnte; nichts über sie; denn sie ist selbst das Höchste, das gedacht werden kann: nichts unter ihr, weil alles, was unter ihr ist, von ihr abhängt. Sie durch irgend etwas, was entweder als über sie erhaben, oder unter ihr stehend gedacht werden soll, bestimmen wollen, hieße, sie aufheben. Man kann sie daher auch Niemanden nachweisen, oder beweisen, so, daß man sagen könnte: Das ist sie, oder hier (in diesem vernünftigen Subjekt, welches auch angenommen werden mag) ist sie. Da sie nun über alles Denken erhaben ist, so ist sie auch gegen jeden Angriff sicher, der von dem Gebiete des Denkens ausgehet. So wie sie durch die Waffen des Denkens nicht geschützt werden kann, so ist sie auch gegen alle Pfeile desselben unverletzlich.

Wer kann aber so etwas denken, wie hier die Freyheit bestimmt worden ist, ist die gewöhnliche Frage der Gegner, die mit einer Miene voll Verachtung gegen den armen Tollhäusler, der so was behauptet, und mit einem großen Hohngelächter über so einen Unsinn vorgebracht

bracht wird. Aber diese Frage will gar nichts sagen, denn die Freyheit soll nicht als etwas blos Denkbares, sondern nur als der Grund alles Denkens gedacht werden. Das ist auch der Grund, warum die Dogmatiker, die dadurch, daß sie die Freyheit blos als etwas Denkbares denken, und begreiflich machen wollen, dieselbe aufheben, und dadurch nothwendig Fatalisten, und Atheisten werden müssen, und in den Schriften des ersten Denkens unseres Zeitalters, der die absolute Freyheit in ihrem ächten Begriff erst ans Licht gezogen, und die ganze Philosophie darauf gebaut hat, nichts als Widersprüche, und Skandale wittern. Denn da die Freyheit einer Seits schlechthin undenkbar ist, anderer Seits aber doch von dem Philosophen gedacht, und bestimmt werden muß, um für sich einen Bestimmungsgrund in Beziehung auf alles Bestimmbare, einen Urbegriff für alles Begreifliche zu erhalten, und sich andern deutlich zu machen, so ist er genöthigt, die undenkbare, und unaussprechliche Freyheit in das Gebiet des Denkens und Sprechens herabziehen, und, obschon kein Verstand sie fassen, und keine menschliche Sprache einen für sie passenden Ausdruck je geben kann, sie doch durch Begriffe, und Ausdrücke der Sprache zu bestimmen. In jeden noch so vorsichtig gewählten Ausdruck muß ein Sinn gelegt werden, der noch nicht darin liegt, der vielmehr dem gewöhnlichen Sinne ganz entgegengesetzt, ganz neu, und unerhört ist. Daher bleibt jeder Ausdruck nothwendig so lange zweydeutig, als man die Freyheit,

 durch

durch intellektuelle Anschauung derselben, nicht selbst erkannt, und sich ihres ächten Begriffes nicht durch sich selbst bemächtigt hat. Von dem Leser, oder Zuhörer fodern, daß er das Gesagte vermittelst des Gesagten verstehe, heißt von ihm fodern, daß er dasselbe schon vorher, ehe es ihm gesagt wurde, verstanden habe, so, daß also das Gesagte in gewisser Hinsicht, in sofern nämlich das erklärt werden soll, was dem Leser, oder Zuhörer schon vor dem Erklären klar seyn muß, um es verstehen zu können, gänzlich unnütz wird. Das Erklären kann hier keinen andern Zweck haben, als den Leser, oder Zuhörer aufzufodern, von aller Erfahrung zu abstrahiren, in sich selbst zu blicken, und da dasjenige selbstthätig anzuschauen, was weder nachgewiesen, noch erklärt werden kann, weil es der höchste Erklärungsgrund selbst ist, und demselben durch gegebene Winke den Weg zu dem zu zeigen, und zu erleichtern, was gar nicht gezeigt, sondern von jedem selbst durch absolute Thathandlung, und durch Reflexion auf dieselbe gefunden werden kann. Dies ist oft denjenigen am wenigsten möglich, die ein großes logisches Talent besitzen, eine große Gewandtheit und Fertigkeit in Zergliederung, und Zusammenstellung gegebener Begriffe haben, die durch zu häufige dialektische Uebungen, durch leeres Begriffenspiel den Sinn für Realität, die nur von Freyheit ausgehet, ertödtet haben, und den Geist nur in seinen mannigfaltigen Fesseln, aber nicht in seiner Freyheit kennen.

Die

Die Logik ist ein wahres Hinderniß, das System der Freyheit kennen zu lernen, weil es hier nicht um die Kenntniß todter Denkformen, wodurch der Geist in Fesseln geschlagen wird, sondern um die Kenntniß der Quelle alles Lebens, und aller Thätigkeit, die man nicht erst findet, um dann daraus schöpfen zu können, sondern aus welcher man erst schöpfen muß, um sie dann finden zu können. Sie kann nur dadurch gefunden werden, daß man aus ihr schöpfet, ehe man sie noch gefunden hat. Nur durch einen regen Sinn, und durch ein lebendiges Interesse für Freyheit, oder für Selbstständigkeit kann die Philosophie der Freyheit verstanden werden. In dieser Rücksicht sagt Fichte: „Was man für eine Philosophie wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch „ist; denn ein philosophisches System ist kein todter „Hausrath, den man ablegen, oder annehmen könnte, „wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer, „oder durch Geisteskuechtschaft, gelehrten Luxus, und „Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird „sich nie zum Idealismus erheben. — Zum Philosophen muß man gebohren seyn, dazu erzogen werden, „und sich selbst dazu erziehen; aber man kann durch keine „menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum verspricht auch diese Wissenschaft sich unter den schon gemachten Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt „hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren „angebohrne Kraft noch nicht in der Schlaffheit des Zeit-

„alters zu Grunde gegangen ist.“ (Philosoph. Journal Jahrgang 1797. erstes Heft S. 25).

Zur Philosophie der Freyheit sind alle diejenigen mehr, oder weniger unfähig, die sich schon lange mit einem andern philosophischen System, oder mit positiven Wissenschaften abgegeben haben, z. B. Juristen, Theologen. Die letzteren sind diesem Systeme um so gramer, und überhaupt um so geneigter, es als eine Folge der Erbsünde, des radikalen Bösen anzusehen, je steif orthodoxer sie sind, und je mehr sie befürchten zu müssen glauben, daß die Sache Gottes, und — ihre Stohlgebühren dadurch leiden möchten. Daher das Geschrey von allen Seiten, daß die neueste Philosophie zur Absicht habe, die Religion, und die Ruhe der Staaten zu untergraben. Daher haben sich auch in der neuesten Verfolgungsgeschichte, die den ersten Selbstdenker unserer Zeit traf, die Theologen am eifrigsten bewiesen. Philosophen, und andere Zunftmänner in der gelehrten Republik, die eine Philosophie, welche ihnen theils Aergerniß, theils Thorheit ist, vertilgt wissen wollen, und daher in diesem heiligen Kriege des Herrn gute Dienste leisteten, haben sich eigentlich nur unter den Mantel der Geistlichkeit versteckt, um von da aus ihre giftigen Pfeile gegen den Philosophen ohne Beynamen, dessen Sturz beschlossen war, um so sicherer abschießen, und dann der Geistlichkeit selbst als treue Sancho - Pansa's dienen zu können. Um den heiligen Eifer der Diener des Herrn in volle Flamme zu setzen,

setzen, würde Fichte sehr weislich zum Atheisten gemacht. — Wie sollte für solche Menschen eine Philosophie, die lauter Geist und Leben ist, in welcher jeder Ausdruck nicht sowohl Darstellung irgend eines vorliegenden Objektes, als vielmehr lebendige Auffoderung seyn kann, dasjenige, was nicht Objekt, sondern Grund alles Objektes, keine Thatsache, sondern blos absolute Thathandlung ist, durch absolute Thathandlung selbst hervorzubringen, und durch Reflexion auf dieselbe zu finden — wie sollte eine solche Philosophie auch nur ein einziges verständliches Wort für sie enthalten, wenn sie auch noch so lichtvoll dargestellt ist? Für sie ist hier auch das helleste Mittägslicht schwarze, und schauervolle Mitternacht. Fichte's Schriften sind in der That für diejenigen, welche einmal durch Selbstdenken, und durch intellektuelles Anschauen des Absoluten in ihrem Innern in seine Denkart eingedrungen sind, mit einer Deutlichkeit, Präcision, und selbst ästhetischer Schönheit geschrieben, die man nicht so leicht in irgend einer philosophischen Schrift seit der Zeit, als philosophirt wird, antrifft: aber für diejenigen, die sich von Sklavenfesseln des todten Seyns nicht losmachen können, und daher selbst das geistige Handeln, das nichts, als Handeln ist, nicht denken können, ohne es an jene Fesseln zu schmieden, und dadurch zu tödten — für diese haben diese geistvollen Schriften nichts als unverständlichen Buchstaben, der tödtet; enthalten nichts, als Dunkelheit, Unsinn, und Widerspruch.

So unbegreiflich aber die Freyheit, objektiv genommen ist, so wenig sie irgend Jemanden nachgewiesen werden kann, so begreiflich, so erweislich ist sie jedem, der sich derselben durch intellektuelle Selbstanschauung zu bemächtigen fähig ist. Demjenigen, der von mir fodert, ihm die Freyheit zu beweisen, und objektiv zu bestimmen, kann ich nur antworten: Die Freyheit ist, weil sie ist, und: Sie ist, was sie ist. Sie hat keinen Grund, und kein Prädikat. Will ich auch sagen: Sie ist durch sich selbst, und: Sie ist blos ein absolutes Handeln, so ist dieses weiter nichts, als leere Tavtologie, wodurch ihm nichts verständlicher wird, wenn er sie nicht selbst in ihrer Absolutheit anschauen kann. Es heißt weiter nichts, als: Die Freyheit ist Freyheit; sie ist = X. Sie ist kein Gegenstand des Denkens, darum bleibt auch die Stelle des Prädikats leer, und wird nur von dem Unbekannten, das bestimmt werden soll, eingenommen, wodurch also gar nichts gedacht, oder bestimmt wird.

XII.

Aber wenn die Freyheit nur ist, was sie ist, und daher objektiv nicht bestimmt werden kann, so ist sie auch nur für sich, was sie ist, und daher nur durch sich selbst, und für sich selbst bestimmbar. Durch sich, und für sich also subjektiv, ist sich die Freyheit selbst das Begreiflichste, Gewisseste, und Erweislichste, das nur gedacht werden kann; sie ist das unmittelbar Be-

greif-

greifliche, Gewisse, und Erweisliche, der Grund alles Begreiflichen, Gewissen, und Erweislichen. Sie ist in diesem Sinne das Einzige an sich; alles übrige ist nur durch sie, und für sie. Außer ihr giebt es gar nichts an sich.

Ich sage: Die Freyheit ist durch sich, und für sich das Begreiflichste, das nur gedacht werden kann. Sie ist dieses durch sich, indem sie, als absolutes Handeln gedacht, sich, so zu sagen, selbst hervorbringt, ihr eigner Grund ist; sie ist das Begreiflichste für sich, indem sie sich in der absoluten Thathandlung selbst aufspiegelt, für sich das Auge wird, das sich selbst sieht, und sich in der Selbstanschauung selbst bestimmt, das heißt, sich von der Sphäre alles dessen ausschließt, was sich nicht selbst bestimmen kann, was also kein absolutes Handeln, sondern nur ein Seyn, und daher das Gegentheil von Freyheit ist. In dieser unbesiegbaren Verschanzung der Selbstanschauung, und des Selbstbewußtseyns kann sie jedem noch so scheinbar fürchterlichen Feinde, mit Waffen versehen aus der Rüstkammer der Dialektik, und der Objektenwelt, ganz ruhig, und sicher trotzen. Kein fremder Zweifel, kein vorgebliches Wissen, kein gehörnter Syllogismus kann sie in ihrem Glauben an sich selbst, an ihre Realität, wankend machen. Es kann sie gar nicht befremden, daß sie sich keinem fremden Auge nachweisen, daß sie auf sich selbst denken, und durch einen verständlichen Wink sagen kann: Hier bin ich, oder:

Das bin ich. Genug für sie, daß sie sich ihrem eignen Auge, oder sich selbst nachweisen, und bestimmen kann, das sie für sich das Auge ist, das sich selbst sieht.

XIII.

Wenn der Rechtschaffene, der fest entschlossen ist, lieber alles, was sich nur Qualvolles denken läßt, zu erdulden, und alles, was ihm nur angenehm, und reizend seyn, und ihm den vollesten Sinnengenuß gewähren kann, aufzugeben, als seiner Pflicht treulos zu werden — wenn er in eine Lage kommt, wo es wirklich darauf ankommt, der Pflicht alles, was Glück heißt, zum Opfer zu bringen, und dafür das schauervolleste Elend zu übernehmen; wenn er vor einem Tyrannen stehet, der von ihm eine Schandthat fodert, und um seine Foderung geltend zu machen, ihm auf der einen Seite die glänzendsten Versprechungen, auf der andern die schrecklichen Drohungen vorhält — und er dennoch sich entschließt, von dem Pfad der Tugend nicht um ein Haar abzuweichen, sondern seine Menschenwürde, und Selbstständigkeit zu behaupten, und daher zu dem Tyrannen, in dessen Gewalt er seinem physischen Zustande nach stehet, spricht: „Nein; ich gehorche deinen Befehlen nicht; ich verachte deine Verheißungen, so, wie deine Drohungen; ich will absolut nicht der Pflicht treulos werden; auch wenn du allmächtig wärest, wenn du die ganze Natur in ihren fürchterlichen, und alles zerstörenden Kräften wider mich aufbieten;

wenn

wenn du sogar über das Grab hinüber mich verfolgen, und ewigen Höllenqualen preis geben könntest, so würde ich dennoch nicht thun, was du von mir foderst" — da sagt die Freyheit in dem Herzen des unerschütterlichen Tugendfreundes gleichsam zu sich selbst: Hier bin ich, und: Das bin ich. In diesem absoluten Handeln erblickt sie sich selbst, und bestimmt sich als dieses Handeln. Sie erkennt sich also auf keine Art, als ein Seyn, als ein Bestehen, als Substanz, als einen ruhenden Zustand, sondern blos als ein Handeln, und ihr Wesen bestehet darin, das Erstere von sich auszuschließen, und sich demselben zu widersetzen. Was der Tyrann verheißet, oder androhet, ist ein Seyn, ein Zustand, worauf sie mit Verachtung hinsieht, und wogegen sie sich mit absoluter Kraft stämmt.

Jeder Rechtschaffener kömmt in ähnliche Versuchungen; dieser Tyrann, der ihn auf allen seinen Wegen begleitet, ist sein eigner Zustand, die Verhältnisse der Sinnenwelt, die ihn umgeben, seine Beschränktheit, die sich alle Augenblicke verändert. Es ist immer eine Verheißung, und eine Drohung der Sinnlichkeit, des bloßen Seyns, der Objektivität, die sich der Freyheit widersetzet, und sie zur Treulosigkeit gegen sich selbst reizt. Es ist immer ein angenehmer Zustand, der aufgegeben, und ein unangenehmer, der übernommen werden soll, wenn man sich der Freyheit bewußt wird. Denn Freyheit ist bloße Thätigkeit. Es kann aber kein Bewußtseyn der

Thätigkeit statt haben ohne Bewußtseyn von Widerstand. Die Freyheit wird in ihrer Selbstanschauung sich selbst zum Gesetz, nach welchem auf die Sinnenwelt gewirkt werden soll. Sie strebt sich also in der Wirklichkeit selbst hervorzubringen, welches Streben aber in Rücksicht auf das Wesen der Materie keine Causalität haben kann, weil sonst die Materie, das Widerstehende, die Objektenwelt selbst aufgehoben, und dadurch zugleich auch das Bewußtseyn überhaupt, sowohl das Selbstbewußtseyn, als das Bewußtseyn der Objekte, und folglich das Ich selbst vernichtet würde. Denn da kein Widerstand da wäre, könnte auch kein Bewußtseyn von Thätigkeit statt haben. Alles Bewußtseyn ist entweder Bewußtseyn von Widerstande, oder Bewußtseyn von Thätigkeit; und beydes ist in unzertrennlicher Vereinigung, wenn von dem wirklichen Bewußtseyn, das immer bestimmt ist, und nur durch den Gegensatz bestimmt werden kann, die Rede ist.

Das ganz reine Selbstbewußtseyn, wo von allem Wirklichen, von allem Objektiven abstrahirt wird, entstehet nur durch künstliche Abstraktion des Philosophen, und heißt sofern ein künstliches Bewußtseyn. — Wenn also die Freyheit sich selbst in der Wirklichkeit hervorzubringen, und folglich alles, was ihr entgegengesetzt ist, die ganze Objektenwelt zu zerstören strebt, damit sie alles in allen, und daher nichts, als Freyheit sey, so hat dieses Streben auf das Wesen der Materie, das im Widerstande

de bestehet, zwar keine Causalität, wohl aber auf die Form desselben, die ins unendliche unveränderlich, und bestimmbar ist. Die Freyheit kann also ihre absolute Kraft nur an der Veränderung der Form der Materie äußern, und sie ist ihrer Absolutheit nur in sofern bewußt, als sie auf solche Art auf die Materie einwirkt, und den Widerstand immer in einem endlichen Grad besiegen kann. Dadurch bekommt sie die Natur in einer bis ins Unendliche fortgehenden Gradation immer mehr in ihre Gewalt, aber nie kann sie eine vollkommene Unterwerfung derselben unter ihr Gesetz, das nichts, als Freyheit, und Unabhängigkeit von andern Gesetzen fodert, erwarten, ohne sich selbst aufzuheben. Dieses Gesetz ist unbedingt, wie die Freyheit selbst; es erstreckt sich daher auf alle möglichen Zustände in der ganzen Unendlichkeit. Der Rechtschaffene, der sich Freyheit selbst zum unabänderlichen Gesetz macht, und machen muß, wenn seine Rechtschaffenheit nicht bloße Heucheley seyn soll — hat also in jedem Momente die schlechthin nothwendige Gesinnung, daß ihn in Ewigkeit kein Zustand, sey er auch noch so reizend, oder schrecklich, bewegen soll, seine Pflicht zu verläugnen, und seine Selbstständigkeit aufzugeben. Ja, wenn es auch möglich wäre, daß die Gottheit, blos ein allmächtiger Tyrann wäre, der unter Verheißung einer ewigen Glückseligkeit, und der Androhung ewiger Höllenqualen seinen Willen zum Bösen zu bestimmen suchte, so würde er ohne alle Bedenklichkeit, und mit unerschütterlicher Festigkeit entschlossen seyn, lieber ewiges,

un-

unnennbares Elend zu übernehmen, als den bösen Willen einer solchen Gottheit zu erfüllen. Diese jedem wahren Tugendfreunde wesentliche Gesinnung drückt Paulus sehr schön, und nachdruckvoll aus Röm. VIII, 35 — 39.

XIV.

Die Freyheit ist also schlechterdings kein Seyn, kein Zustand, kein Etwas, das in Raum, und Zeit fiele, kein Wesen, keine Substanz; sondern bloßes Handeln. Und da sie selbst ihr Gesetz ist, so kann auch ihr Zweck nie seyn, irgend ein Zustand, also auch kein noch so hoher Grad der Glückseligkeit in Rücksicht auf Intension, Extension, und Protension; sondern jeder Zustand, er sey Glück, oder Unglück, ist für sie nur Mittel zur Erreichung ihres Zweckes. Sie will also jeden Zustand, den sie sich bey ihren Wirken zum nächsten Zweck setzt, den sie hervorzubringen strebt, nur in sofern, als derselbe auf ihrem Wege zum höchsten, und einzigen Zweck, der sie selbst, die absolute Thätigkeit, ist, liegt, und den sie folglich durchwandeln muß; oder in sofern der jedesmalige Zustand, den die Pflicht hervorzubringen gebeut, die Stufe ist, die erstiegen werden muß, um auf der unendlichen Leiter der Perfektibilität höher steigen, und so immer dem höchsten Zwecke der sittlichen Vollkommenheit näher zu kommen. Also kein Zustand, durch welchen die Freyheit an der leitenden Hand der Pflicht gehet, sondern blos das absolute Handeln, die Freyheit

selbst,

selbst, ist der Zweck der Freyheit. Es soll, sagt sich die Freyheit selbst, auf diese bestimmte Art gehandelt werden, weil so gehandelt werden soll, also absolut.

Mag auch aus dem Zustand, den die Pflicht hervorzubringen gebietet, entweder durch die zerstörenden Kräfte der blinden Natur, oder der bösen Vernunftwesen für Zeit und Ewigkeit ein Zustand erfolgen, welcher es immer sey, mag dieser letztere durch Zufall oder Absicht beseligend oder qualvoll seyn, darauf wird bey dem Willensentschluß zur Erfüllung der Pflicht gar nicht gesehen. Da nun unser Zustand immer wechselt, und daher ein neues Pflichtgebot eintritt, einen neuen Zustand hervorzubringen, der wieder als Stufe zu einer höhern Vollkommenheit angesehen wird, so tritt auch zugleich bey dem Rechtschaffenen die eben beschriebene Gesinnung wieder ein; die Freyheit bringt sich, so zu sagen, in jedem Momente selbst hervor; jede einzelne absolute Thathandlung fließt mit der andern zusammen, und so ist die Freyheit ein stätiges absolutes Handeln, und ist in keinem Augenblicke ein Seyn, oder ein Zustand. Beydes ist immer nur ein Bewirktes durch die Freyheit, und für die Freyheit. Dies ist der Grund des Bewußtseyns der Persönlichkeit, das jedem beschränkten Vernunftwesen wesentlich ist, und dasselbe keinen Augenblick verlassen kann, ohne daß die Ichheit aufgehoben werde. Wenn auch der Lasterhafte dem Gesetze der Freyheit nicht gehorchet, sondern ihm vielmehr entgegenhandelt, so dauert doch die

Fode-

Foderung dieses Gesetzes an sie fort; er weiß, daß er demselben entgegenhandelt, und zwar mit absoluter Kraft, also durch Freyheit entgegenhandelt, aber demselben nicht entgegenhandeln sollte; — und davon hängt die Möglichkeit des Bewußtseyns der Persönlichkeit, der Ichheit fortdauernd ab.

Dies ist auch der Grund der nothwendigen, und fortdauernden Vorstellung einer Sinnenwelt außer uns; denn die Freyheit producirt sich alle Augenblicke selbst, dadurch, daß sie sich ihrer, nämlich ihres absoluten Handelns, bewußt wird, welches nur dadurch möglich wird, daß sie zugleich Widerstand findet, etwas, das sie nicht ist, das sie mit absoluter Kraft hinweg zu räumen, und zu vertilgen strebt, aber nur in sofern kann, als sie den Widerstand verändert, verringert, einen neuen Zustand herbeyführt, und sich so ihrer selbst, ihrer Thätigkeit, und zwar der absoluten in Beziehung auf den Entschluß, diesen durch sie möglichen Zustand wirklich zu machen, der beschränkten aber in Absicht auf das Wesen der ewig widerstrebenden Materie, und auf die weiteren Folgen dieses durch sie bewirkten Zustandes in der ganzen Unendlichkeit, und folglich der Ichheit, durch welchen Begriff Absolutheit und Beschränktheit in unzertrennlichen Verbindung gedacht wird, bewußt wird.

XV.

XV.

Die Vorstellung der Sinnenwelt gehört also wesentlich zum Begriffe, und zur Bedingung der Möglichkeit des freyen Ich. Die Sinnenwelt ist nur in sofern, als das freye Ich ist; es läßt sich von diesem, wenn von jener die Rede seyn soll, gar nicht abstrahiren, und die Frage aufwerfen, was sie an sich sey, und aus diesem absoluten Seyn, das nur in der Einbildung bestehet, irgend ein Beweis, z. B. für die Existenz der Gottheit führen. Es läßt sich auch nicht fragen, welcher der Grund der Sinnenwelt an sich sey, ob sie ewig, oder nicht ewig, durch ein allmächtiges Wesen erschaffen, oder durch sich selbst entstanden, ob sie durch Freyheit, oder durch Naturnothwendigkeit regiert werde. Alle diese Fragen, wenn von der Sinnenwelt an sich die Rede ist, — ein anderes ist, wenn von der Sinnenwelt, in sofern sie für uns, und was sie für uns ist, gesprochen wird — alle diese Fragen haben keinen Sinn, und sind so wenig aufzuwerfen, als zu beantworten. Was gar nicht ist, nach dessen Grund kann so wenig gefragt werden, als dieser Grund nachgewiesen werden kann. Aber die Sinnenwelt ist so gewiß, als die Freyheit selbst; ihre Realität ist zwar von der Realität der Freyheit abhängig, aber sie gewinnt dadurch nur an Gewißheit, indem sie in die Freyheit, durch die Freyheit, und für die Freyheit gesetzt eben so wenig einem Zweifel unterworfen ist, als die Freyheit sich selbst bezweifeln kann, wenn sie sich anschauet, und in der Anschauung nothwendig erkennt.

kennt. Das Reale der Dinge bestehet blos in der Beziehung, die sie auf unsere Freyheit, oder moralische Natur haben. Ohne diese Beziehung fällt die ganze Sinnenwelt für uns in Nichts zurück; es hat für uns kein Seyn, kein Ding, kein Zustand statt, weil wir uns unserer Thätigkeit in unzertrennlicher Verbindung mit dem Widerstand der Materie nicht mehr bewußt sind. Denn so wie die Freyheit nur für sich ist, so ist auch die Sinnenwelt, und alles, was zum Begriff der Freyheit wesentlich gehört, nur für die Freyheit, und ist für sich nichts. Daher hat der Wahnsinnige, der das Bewußtseyn der Freyheit verlohren hat, mit diesem auch das Bewußtseyn der Sinnenwelt, wenn nämlich der Wahnsinn vollkommen ist, verlohren. Für ihn existirt gar nichts mehr. Ist aber der Wahnsinn nicht vollkommen, so richtet sich der Verlust des Bewußtseyns der Sinnenwelt genau nach der Beschaffenheit des Bewußtseyns der Freyheit, des Selbstbewußtseyns, und ist nur in sofern verlohren, als dieses verlohren ist.

XVI.

Daher kommt es ferner, daß dasjenige, was das Gewissen aussagt, eine so beruhigende, und allem Zweifel ausschließende Gewißheit gewähret, als uns die ganze Sinnenwelt nie gewähren kann. Die Gewißheit dessen, was das Gewissen aussagt, ist nämlich unmittelbar; die Gewißheit dessen, was die theoretische Vernunft aussagt, ist vermittelt. Die erste Art von Gewißheit beruhet

auf

auf einer **absoluten** Foderung, welche die Freyheit an sich selbst, für sich selbst, und um ihrer selbst willen macht, wo folglich alle Klügeley der räsonnirenden Vernunft, aller Zweifel, alle Bedenklichkeit ausgeschlossen wird — auf einem Sollen, das gar keine weitere Bestätigung außer sich bedarf; die letztere beruhet (nach dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns, wo die Dinge als unabhängig von unserer Freyheit vorhanden vorgestellt werden) auf der Wahrnehmung eines bestimmten Seyns, und auf der Reflexion auf diese Wahrnehmung, die als zufällig erscheint, und tausend Blendwerken durch Phantasie, Vorurtheile, Leidenschaften, natürlichen Leichtsinn u. s. w. ausgesetzt ist. So siehet der Furchtsame, der noch dazu von Jugend auf mit allerhand Vorurtheilen, und abergläubischen Geschichten unterhalten wurde, überall Gespenster. So glaubt der Ehrgeizige überall Nebenbuhler, und Anstalten zu seinem Sturz, der Geizhals überall Diebe, und Gefahr für sein Vermögen zu erblicken. Dem Hypokontristen ist die ganze Welt mit lauter Flor behängt; dem, der zur Freude gestimmt ist, dem ein leichtes Blut in den Adern wallet, der leichtsinnig über alles hinwegsieht, gaukeln überall Freuden, und holde Grazien vor; im Gefühle einer blühenden Gesundheit, im freyen Genusse der sich ihm überall darbietenden Freuden ist ihm die Welt ein Paradies.

Unsere Sinnlichkeit, und der verschiedene Zustand, der durch diese herbeygeführt wird, ist das in jedem

Individuo auf eine verschiedene Art gefärbte Glas, durch welches wir die Welt erblicken: Unser Wahrnehmungsvermögen ist selten ganz rein, und unverdorben, so wie es uns von der Mutter Natur zugetheilt wurde; es erhielt durch unsere Freyheit verschiedene Modifikationen, und, worauf es vorzüglich ankommt, die reflektirende, und subsumirende Urtheilskraft ist selten ganz unbestochen. Bey jeder Wahrheit also, die aus der Erfahrung geschöpft seyn soll, bleibt es immer ungewiß, ob wir richtig, das heißt, mit der erfoderlichen Aufmerksamkeit, und Besonnenheit beobachtet haben, und ob nicht die subsumirende Urtheilskraft, durch Vorurtheil, oder Leidenschaft bestochen, einen Fehler in der Anwendung gemacht habe. Daher unser Bestreben, unsere Erfahrungen durch neue Erfahrungen, die immer fortgesetzt werden, und durch absichtlich angestellte Experimente zu prüfen, zu bestätigen, oder zu berichtigen, auch mit den Erfahrungen anderer Menschen zu vergleichen, um immer mehr Beruhigung, und Festigkeit in unsere Ueberzeugung zu bringen. Aber wenn auch in diesem Punkte alles geschehen ist, was geschehen sollte, so kann uns doch frühe oder spät die fatale Frage einfallen: Giebt es denn wirklich Erfahrung? Entspricht denn unsern nothwendigen Vorstellungen von Dingen außer uns wirklich etwas, das von der Freyheit verschieden ist? Trügt das Bewußtseyn von dieser Nothwendigkeit nicht? Ist unsere Natur nicht so beschaffen, daß wir uns vorstellen müssen, es seyen Dinge außer uns, obschon an sich alles nicht bloße Erscheinung,

tung, sondern leerer Schein ist? Diese Frage kann auf dem Gebiete der Erfahrung auf keine Art gelöset werden, und jeder Versuch, sie hier zu lösen, führet auf Resultate, aus welchen nothwendig hervorgehet, daß keine Erfahrung möglich sey, wie wir noch weitläufiger sehen werden.

XVII.

Die Ueberzeugung aus dem Gewissen ist endlich immer, und in jedem einzelnen Falle ein geschlossenes Ganze, das gar nichts als Grund voraussetzt, und keine ferneren Ueberzeugungen, auch keine fremden Ueberzeugungen zur Bestätigung bedarf, wie dies der Fall ist bey jeder Ueberzeugung aus Erfahrung. Die Freyheit producirt sich unaufhörlich selbst durch die Foderungen, die sie in jedem Momente an sich, durch sich, und für sich macht. Jeder einzelne Akt der Foderung ist die Freyheit selbst, die durch Selbstanschauung zum Gewissen (ein charakteristischer Ausdruck) wird. Sie weiß es, sie weiß es mit unmittelbarer Gewißheit (das Wort Gewissen, ist durch Wissen, und gewiß Wissen zusammengesetzt), daß sie ist, und was sie ist, und was sie gemäß ihres Seyns fodert. Sie ist in jedem Momente ganz das, was sie ist; das Gewissen ist also für keinen Augenblick zu vertilgen, oder ganz aus der Seele zu verbannen. Das gute Gewissen wird daher sehr richtig von einem alten jüdischen Weisen einem immerwährenden Freudenmahle verglichen,

wo alle Augenblicke das Bedürfniß des Genusses erwachet, und alle Augenblicke gestillt wird; wo die Freyheit immer neue Foderungen macht, und erfüllet. So wie Geßner in dem Tode Abels eben so charakteristisch das böse Gewissen einer Schlange vergleichet, die sich in festen Ringen um die Lenden des Bösewichts geschlungen hat, so daß er ihr unmöglich entfliehen kann, sondern sie überall mit sich herumträgt.

Die Freyheit erscheint durch ihre unaufhörliche Reproduktion als stätig, so auch das Gewissen. Davon hängt das Bewußtseyn der Persönlichkeit ab; wo also dieses ist, da ist auch Freyheit, und Gewissen, als der Grund desselben. Die Freyheit bedarf bey ihren unaufhörlichen Foderungen keines Grundes; sie fodert, weil sie fodert, das ist, absolut. Sie fodert, weil sie ist, und sie ist, weil sie fodert; ihre Foderung, das Gewissen, ist also mit ihr selbst identisch. Daher ist das, was das Gewissen aussagt, schlechthin gewiß, so, wie es die Freyheit ist.

Aber so wie die Freyheit nur für sich ist, so ist auch das Gewissen nur für sich. Die Freyheit kann keinem nachgewiesen, oder bewiesen werden; sie weiset in jedem Individuo sich selbst nach; so auch das Gewissen. Es ist die wesentliche Foderung der Freyheit, sich selbst durch sich selbst, und für sich selbst nur zu bestimmen; und sich durch keinen fremden Willen bestimmen zu lassen; eben so

so das Gewissen. Die Freyheit eines Individuums, und sein Gewissen in Fesseln schlagen, ist Eins und dasselbe. Es ist ein und dasselbe Majestätsverbrechen gegen das Erhabenste, und Heiligste, das gedacht werden kann, und gegen welches alle mögliche Herrlichkeit, die nur ein Zustand, ein Seyn ist, in Nichts versinkt. Der Unterdrücker der Freyheit, und des Gewissens verdient unsere unbegrenzte Verabscheuung, er glänze auf dem mächtigsten Thron der Erde, oder er krieche im Staube, und erhebe sich von da gegen die Freyheit, und das Gewissen anderer; oder es sey gar endlich Gott, so wie ihn das Pfaffenthum, und der Aberglaube darstellt. Nein, ein solcher Gott ist ein abscheulicher Götze, der den Fluch der ganzen Menschheit verdienet, und dem in dem geringsten Punkt zugehorchen, Verläugnung der Menschenwürde, und der höchste Grad der Verworfenheit ist. Dies ist selbst der Schulgott, der von der Schule ausgieng, und auf die Kanzeln der sektirischen Rechtgläubigkeit stieg, und von da aus seine auf Vernichtung der Freyheit abzweckenden Gebote unter der Verheißung einer ewigen Glückseligkeit, und unter dem Donner der Hölle promulgirte, und das Gewissen der schändlich getäuschten, und durch Furcht und Schrecken niedergeschmetterten Menge in Sklavenfesseln zu schlagen sich bestrebte. Diesen Gott von seinem Throne zu stürzen, ist das höchste Verdienst, das der neuesten Philosophie vorbehalten ist, so wie es ein ewiger Schandflecke der bisherigen Philosophie bleibt, diesen Götzen ausgeheckt, auf den Thron der wahren

 Gott-

Gottheit erhoben, und der Menschheit zur Anbetung ausgestellt zu haben. Das abgöttische, und gottlose Schulgeschwätz wird ganz gewiß verstummen müssen, und die wahre Religiosität, das eigentlich Reich Gottes, wird herrschend werden auf dem Erdboden, so gewiß der Fortschritt zum Guten nach einer festen, unveränderlichen Ordnung fortgehet, so gewiß es Freyheit, und nach ihr eine alles lenkende, und mit absoluter Macht beherrschende Providenz, eine Gottheit giebt, deren Wesen nicht in einem todten Seyn, einer Substanz, sondern in einem ewigen, unbeschränkten, durch kein Objekt gebundenen Wirken bestehet. *) —

XVIII.

Vergleichen wir nun die Ueberzeugung aus Erfahrung mit der Ueberzeugung aus Gewissen, so finden wir, daß sich die erstere mit der letzteren auf keine Art messen kann. Die Ueberzeugung aus Erfahrung ist nie ein geschlossenes Ganze. Sie setzt immer einen Grund voraus, aus welchem sie zu erklären, und zu bestimmen ist. Sie ist immer bedingt durch eine unendliche Reihe aller möglichen Ueberzeugungen, die noch folgen. Jeder Erfahrungssatz ist nur in sofern wahr, als demselben keine in der

*) Es wird nicht behauptet, daß die bisherigen Philosophen, die von Substanz ausgiengen, wirkliche Atheisten waren, sondern nur daß ihre Philosophie, bey consequenter Denkart, zum Atheismus führe, wie in der Folge noch bewiesen werden soll.

der ganzen Unendlichkeit noch zu machende Erfahrung widerspricht. Wenn ich z. B. den Erfahrungssatz aufstelle: Jeder Hund bellt, so muß ich, um dieses mit apodiktischer Gewißheit behaupten zu können, vorher eben so gewiß seyn, daß auf dem unermeßlichen, und in die Unendlichkeit sich hinziehenden Gebiete der Erfahrung, auf welchem eben so ins Unendliche vervielfältigte, und ins Unendliche fortschreitende Vernunftwesen wandeln, nie von irgend einem vernünftigen Individuo eine Art von Thieren zu entdecken sey, die nicht bellten, und dennoch in allen übrigen Eigenschaften den Hunden gleich wären, woraus denn folgte, daß jener Satz in Rücksicht auf seine Allgemeinheit falsch, und dahin zu beschränken wäre, daß nur eine gewisse Art von Hunden bellte, und daß diese Eigenschaft einer andern Art nicht zukäme. In diesem Falle würde die Naturgeschichte mit einer neuen Klasse von Hunden bereichert werden. Einige Naturkundige versichern wirklich, eine solche Art von Hunden angetroffen zu haben. — So ist es mit jedem Erfahrungssatze. Die Wahrheit desselben ist nicht blos bedingt durch alle vorhergegangene, sondern auch durch alle mögliche, ins Unendliche sich verlierende, Erfahrungen. Ich müßte also, um irgend einen Erfahrungssatz durch Erfahrung mit untrüglicher Gewißheit bestimmen zu können, auf ein letztes Glied in der Erfahruug kommen, deren wesentlicher Charakter darin bestehet, daß sie kein letztes Glied haben kann.

Aber diese Ungewißheit, die auf dem Gebiete der **bloßen** Erfahrung herrschet, hat nur so lange statt, als man die Erfahrung aus der Erfahrung selbst erklären will, und einen über alle Erfahrung erhabenen Standpunkt nicht kennt, von welchem aus man das ganze Feld der Erfahrung mit untrüglicher Gewißheit ausmessen, und zum voraus bestimmen kann, so, daß jeder Erfahrungsgegenstand eben so gewiß wird, als der Standpunkt ist, der die feste Grundlage derselben ist, wie wir noch deutlicher sehen werden. Was das Gewissen aussagt, ist also absolut, und unmittelbar wahr. Denn das Gewissen ist eigentlich die Freyheit in ihrer Selbstanschauung. Die Freyheit handelt immer nur auf sich selbst; sie gehet von sich aus, und kehret zu sich zurück; so, wie sie absolute Selbstständigkeit, oder Unabhängigkeit von allem, was immer außer ihr gedacht werden kann, ist, so strebt sie auch, diese Selbstständigkeit, und Unabhängigkeit bey allen ihren Handlungen, wodurch sie einen gewissen Zustand in der Sinnenwelt hervorzubringen sich bestimmt, zu behaupten, und sich, so zu sagen, selbst in der Sinnenwelt zu realisiren. Sie wird sich also bey allen ihren Zweckbegriffen selbst zum Gesetz, das heißt, sie macht an sich die absolute Foderung, bey allem ihren Wirken auf die Sinnenwelt sich von keinem Objekte, welches es auch sey, sondern nur von sich selbst um ihrer selbst willen, das heißt, daß etwas blos durch Freyheit, aus Freyheit, und für Freyheit geschehe, abhängig zu machen. Die Freyheit schauet sich in dieser Foderung selbst an, und

wird

wird sich zum Gewissen. Sie weiß mit unmittelbarer Gewißheit, was sie sich selbst schuldig ist, und was sie gemäß dieser Schuldigkeit von sich selbst zu fodern hat.

Diese Foderung in jedem einzelnen Falle betrachtet, als individuelle Selbstbestimmung der Freyheit, heißt Pflicht. Diese ist die jedesmalige Bestimmung dessen, was sich die Freyheit selbst schuldig zu seyn urtheilt. Eigentlich ist diese Foderung, oder Pflicht die Freyheit selbst, objektiv betrachtet; die Freyheit ist nichts, als ein Fodern dessen, was geschehen soll. Dieses pflichtmäßige Thun, insofern es ein Fodern ist, macht das Wesen der Freyheit aus, und ist ihr folglich absolut nothwendig; nicht aber das diesem Fodern gemäße Entschließen, und Vollbringen. Das Fodern der Freyheit für sich selbst, und um ihrer selbst willen, das Gesetz, das sie sich selbst giebt, das Selbstbestimmen, was geschehen soll, ist ein ganz anderer Akt der Freyheit, als das Entschließen nach diesem Gesetze, oder wider dasselbe. Jener Akt ist ursprünglich, und der Freyheit wesentlich; das heißt, es ist der Freyheit absolut nothwendig, die Foderung an sich zu machen, sich in ihrem wirklichen Handeln auf die Sinnenwelt zu dem zu bestimmen, oder zu entschließen, was nach dem Gesetze der Freyheit geschehen soll; das wirkliche Entschließen aber seiner Form nach ist der Freyheit nicht wesentlich, sondern in dieser Rücksicht ganz zu-

 fällig;

fällig; das heißt, es liegt nicht im Wesen der Freyheit, daß man sich für, oder wider das Gesetz nothwendig bestimme. Das Entschließen überhaupt, als solches, ist durch die Freyheit nothwendig vorher bestimmt; denn es ist ein von der Freyheit abgeleiteter Akt, so, daß die Freyheit als Fodern betrachtet, als die Ursache des bloßen Entschließens anzusehen ist. Aus dem Fodern folgt nothwendig ein Entschließen. In sofern ist also der Entschluß durch Freyheit bestimmt, als er unbestimmt gedacht wird. Aber das Wie? dieses Entschließens, der bestimmte Entschluß entweder für, oder wider das Gesetz der Freyheit ist durch den ursprünglichen Akt der Freyheit, der ein bloßes Fodern ist, keineswegs vorher bestimmt.

Es liegt in der bloßen Foderung der Freyheit an sich selbst, in dem Gesetze, das sie sich giebt, nicht der geringste Grund, warum der Entschluß für oder wider das Gesetz ausfalle. Der Entschluß ist wieder ein ganz neuer Akt des Selbstbestimmens, der in dieser Rücksicht absolut ist, und daher von gar keinem Grunde abhängt, wo alle Nachfrage des Grundes eben so abzuweisen ist, als wie bey dem ersten Akt der Foderung selbst. Die Freyheit bringt sich bey jedem Akt des Selbstbestimmens immer aufs neue ganz hervor, so daß jeder Akt als ein geschlossenes Ganze anzusehen ist, das von keiner schon vorhergegangenen, oder nachfolgenden Selbstbestimmung abhängt. Zu dem Akte des Entschließens trägt die Frey-

heit

heit ihren ganzen Charakter über; sie muß sich also frey entschließen können entweder für, oder wider das Gesetz; sie würde aber ihren Charakter ganz aufgeben, und aufhören, Freyheit zu seyn, wenn sie zu irgend einem Entschluße entweder für, oder wider das Gesetz durch ihre eigne Natur, welche im Fodern, im Aufstellen des Gesetzes der Selbstständigkeit bestehet, prädestimirt wäre. Es ist daher für die Freyheit in ihren Entschlüssen nothwendig, nicht nothwendig durch einen vorhergegangenen Akt bestimmt zu seyn, sondern durch einen neuen absoluten Akt, der also von dem vorhergehenden ganz unabhängig ist, sich selbst zu bestimmen. Der erste Akt ist ein ideales Selbstbestimmen; der zweyte ein wirkliches Selbstbestimmen. Der erste ist der Materie und Form nach nothwendig, das heißt, die Freyheit muß absolut sich selbst als Gesetz aufstellen, und sonach bestimmen, was, und wie etwas geschehen soll; ihre Foderung gehet dahin, sich selbst um ihrer selbst willen in der Wirklichkeit zu realisiren. Das Mittel zu diesem Zweck ist immer eine bestimmte Handlungsweise, eine Pflicht. Der zweyte ist nur der Materie nach absolut nothwendig; es folgt nämlich aus der Foderung, daß irgend eine Entschließung geschehen muß entweder für oder wider das Gesetz; aber die Form dieser Entschließung, ob sie gerade dem Gesetze gemäß, oder zuwider ausfalle, ist nicht durch die Foderung prädestimirt; sondern dieser Akt des Selbstbestimmens ist ganz frey, und unabhängig von dem ersten. Es ist jedoch derselbe

selbe Grund, nach welchem der erste Akt als nothwendig, der zweyte aber nicht als nothwendig zu betrachten ist. Es ist nämlich nothwendig, daß sich die Freyheit selbst zum Gesetze aufstellet, weil sie sonst aufhören würde, Freyheit zu seyn, wenn sie sich durch etwas anders wollte bestimmen lassen, als durch sich selbst; sie würde sich dann einem fremden Gesetze unterwerfen, und sich selbst vernichten: in der Voraussetzung, daß sie sich als Freyheit behaupten will, muß sie sich selbst zum Gesetze werden, und kann daher weder gesetzlos seyn, noch ein fremdes Gesetz annehmen; also der Grund dieser Nothwendigkeit ist selbst Freyheit. Die Freyheit ist nothwendig Freyheit; sie kann nicht als Naturnothwendigkeit gedacht werden. Daß sie sich aber diesem Gesetze, das sie nothwendig aufstellt, um Freyheit zu seyn, gemäß bestimme, ist nicht nothwendig, sondern zufällig, und zwar für die Freyheit zufällig, aus demselben Grund, weil sie ihren Charakter schlechterdings nicht aufgeben will, und folglich auch nicht kann. Es hängt also blos von der Freyheit ab, ob sie sich entschließe, dem Gesetze Folge zu leisten; und eben so hängt es durch einen neuen Akt von ihr ab, demselben nicht Folge zu leisten. Der Grund dieses Selbstbestimmens für oder wider das Gesetz ist also derselbe, wie oben, nämlich Freyheit.

XIX.

Dieser Unterschied zwischen diesen beyden Akten der Freyheit, zwischen der Foderung, die dieselbe an sich selbst macht, wodurch idealiter bestimmt wird, was geschehen soll, und zwischen dem Entschlusse, wodurch realiter bestimmt wird, was geschieht, ist von höchster Wichtigkeit, und darf schlechterdings nicht übersehen werden, wenn man nicht in die Schlingen eines moralischen Fatalismus, der selbst von Freyheit ausgehet, und eben so gefährlich ist, als der physische, der aus Naturnothwendigkeit entspringt, gerathen, und die Freyheit selbst aufheben will. Der physische Fatalismus wird unvermeidlich, wenn man die innere Erfahrung, das nothwendige Bewußtsern von Freyheit auf die äußere, auf das nothwendige Bewußtseyn von Nothwendigkeit, von Dingen, deren Wesen in dem Bestimmtseyn durch Naturnothwendigkeit bestehet, gründet. Denn in diesem Falle wird die Realität des Ich, das nichts, als Freyheit ist, nothwendig aufgehoben. Die Nothwendigkeit, die mit dem Bewußtseyn von Freyheit verbunden ist, ist dann keine Erscheinung der absoluten Freyheit, der Freyheit, die nothwendig nichts, als Freyheit ist, und daher nothwendig von nichts abhangen kann, das seinem Wesen nach nicht frey, sondern blos nothwendig ist, einer Freyheit also, die nothwendig frey, und frey nothwendig ist, so, daß Freyheit und Nothwendigkeit hier identische Begriffe sind; sondern sie ist eine Erscheinung der absoluten

Noth-

Nothwendigkeit, dessen, was nothwendig nichts als Nothwendigkeit ist, der Materie, deren Wesen in dem absoluten Mangel von Selbstbestimmung, von Freyheit bestehet. Das System derer, die alles von äußerer Erfahrung ableiten, führet nothwendig zum Materialismus, und folglich auch zum Atheismus. Nach ihnen ist alles Materie; das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, das in uns vorkommt, ist blos ein Resultat der feineren Organisation, also im Grunde das Resultat von bloßer Nothwendigkeit; folglich ist die Freyheit bloßer Schein, und jenes nothwendige Bewußtseyn keine Folge der ihm zu Grunde liegenden Freyheit, sondern der bloßen Nothwendigkeit. Nach uns ist das Bewußtseyn von Freyheit in der Erscheinung mit Nothwendigkeit verbunden, weil die Freyheit ursprünglich, also wesentlich, und nothwendig von aller Nothwengigkeit, von allem Bestimmtseyn unabhängig ist, und nur vom Selbstbestimmen abhängt; wir erscheinen uns nothwendig frey, weil wir nothwendig frey sind.

Nach jenen liegt dieser Erscheinung nichts als Nothwendigkeit zu Grunde; folglich ist diese Erscheinung nur ein Schein. Wir scheinen uns nur, uns frey zu bestimmen; sind aber in der That nur durch Naturnothwendigkeit bestimmt. Wir sind nothwendig nichts, als Nothwendigkeit.

XX.

XX.

Der moralische Fatalismus ist unvermeidlich, wenn man von der innern Erfahrung, die nichts, als das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit ist, ausgehet, und alles darauf zu begründen sucht. In diese Art von Fatalismus verwickeln sich die neuen Kritiker, welche nichts Höheres kennen, als die praktische Vernunft, und von ihr die Freyheit des Willens ableiten. Auf die praktische Vernunft gründen sie die ganze praktische Philosophie, nämlich die Theorie unseres nothwendigen Bewußtseyns von Freyheit. Wenn sie consequent genug wären, so müßten sie auch die ganze theoretische Philosophie, das ist, die Theorie von dem nothwendigen Bewußtseyn der Nothwendigkeit, der Dinge nämlich, die außer uns sind, und als durch bloße Naturnothwendigkeit bestimmt, vorgestellt werden, darauf gründen; und so müßten sie nothwendig transscendente Idealisten werden, weil dann, nach diesem System, die Dinge auch ihrem absoluten Wesen nach, in sofern sie nämlich der Freyheit ursprünglich entgegengesetzt, oder Nicht — Ich sind, nichts als Produkte der Freyheit wären. Nach ihnen würde das freye Ich nicht blos streben, die Objektenwelt aufzuheben, um nichts, als Freyheit herrschen zu lassen, welches Streben aber nie Causalität haben kann, weil sich das freye Ich selbst vernichtete, wenn nichts mehr da wäre, das ihm ursprünglich, und nothwendig, und nicht blos durch Freyheit entgegengesetzt wäre, wie Fichte behauptet; sondern das

freye Ich würde über die Objektenwelt ursprünglich, und nothwendig Causalität haben, und folglich dieselbe aufheben, weil alles von dem praktischen Ich abhängig gemacht würde. Das ursprünglich Objektive in den Dingen, das Nicht — Ich, dasjenige, das der Freyheit nothwendig, und durch sich selbst, durch Naturnothwendigkeit entgegengesetzt ist, ohne daß die Freyheit je in der ganzen Unendlichkeit etwas an diesem Wesen ändern kann, so, daß es aufhörte, ihr entgegengesetzt zu seyn, würde blos von der Freyheit, sofern sie als praktische Vernunft gedacht wird, abhängen, und dieses Bewußtseyn von absoluter Nothwendigkeit, die wir den Dingen zuschreiben, so daß die Freyheit nie als etwas über sie vermögend gedacht wird, würde blos eine Täuschung, in der That aber ein bloßes Produkt der Freyheit seyn. Die Freyheit würde ihre Schranken selbst schaffen, um nie über dieselben, als solche, etwas zu vermögen, und sich folglich in dieser Rücksicht selbst aufzuheben. Sie würde die Fesseln selbst schmieden, an welche sie ihrer Natur nach ewig, und unabänderlich gekettet ist, ohne daß sie dieselben je sprengen kann, wie Fichte lehret, und dadurch die ursprüngliche Realität der Dinge sicher stellet, die nach ihm eben so gewiß ist, als die Realität des Ich, zu dessen Wesen jene Schranken, und Ketten gehören. Doch von diesem Idealismus, der eine nothwendige Folge der praktischen Vernunft, wie diese von den neuen Kritikern bestimmt wird, ist, werden wir in der Folge noch weitläufiger zu reden Gelegenheit haben. Für jetzt wollen

wir

wir unsere Aufmerksamkeit auf die erste Folge dieser Vorstellungsart, nämlich auf den moralischen Fatalismus richten, der nothwendig aus der praktischen Vernunft betrachtet wird.

XXI.

Vorausgesetzt, daß die Vernunft sich nicht selbst aufgeben will, — und sie kann sich nicht aufgeben wollen — macht sie an sich selbst nothwendig die Foderung, daß alles, was sie in der Sinnenwelt wirken will, folglich alle ihre Entschlüsse zur Wirksamkeit, das Gepräge der Vernünftigkeit tragen, oder durch das Vernunftgesetz bestimmt seyn sollen. Der Wille, die praktische Vernunft, soll sich nach der Natur der reinen Vernunft, die sich selbst nothwendig zum Gesetze aufstellt, richten. Aber der Wille, die praktische Vernunft, muß sich nach der Foderung der reinen Vernunft, die mit absoluter Nothwendigkeit geschiehet, nicht mit eben der Nothwendigkeit richten. Es hängt nicht von der Freyheit der Vernunft ab, wenn sie sich als bloße Freyheit anschauet, sich als Nicht — Freyheit, als bloße Nothwendigkeit zu bestimmen; sie kann sich als nichts anderes bestimmen, als was sie ursprünglich und wesentlich ist, und sie kann nichts anderes seyn, als was sie sich bestimmt. In demselben Augenblick, als sie ihre absolute Thätigkeit sowohl im Erkennen, als auch im Entschließen anschauet, weiß sie unmittelbar, daß sie schlechterdings unabhängig ist von allem, was außer ihr ist, so daß kein

Objekt je der Grund des Erkennens, und Entschließens werden kann, sondern die Vernunft selbst als der einzige absolute, durch sich selbst bestimmte, Grund dieser Handlungsweisen angesehen werden muß. Es ist also für die Vernunft absolut nothwendig, sich in der Selbstanschauung als absolut frey zu setzen, und absolute Freyheit sich selbst zum einzigen Gesetze ihrer Handlungen zu machen. Hierin bestehet, so zu sagen der Mechanismus der Vernunft. Es ist das Naturgesetz der Freyheit, mit welchem immer Nothwendigkeit, das Gefühl der Beschränktheit verbunden ist. Nun aber soll sich die Vernunft selbst durch eigne Kraft den Fesseln des natürlichen Mechanismus, der Nothwendigkeit entreißen, und sich absolut frey machen. Dies geschiehet nicht dadurch, daß sie regellos wird, und das Gesetz der Freyheit, das sie sich durch Naturnothwendigkeit gab, durch Freyheit aufgiebt; sondern vielmehr dadurch, daß sie sich in allen ihren Handlungen durch freye Selbstbestimmung zu dem entschließet, und machet, was sie durch nothwendige Selbstbestimmung, durch ihre Natur, ist. Das Gesetz der Freyheit geben, ist der Vernunft eben so absolut nothwendig, als es ihr nothwendig ist, sich als Vernunft zu setzen, und anzuerkennen; beydes ist eigentlich nur ein und derselbe Akt der Selbstbestimmung; und da dieser Akt der ursprüngliche, das Wesen der Vernunft ausmachende ist, so ist er absolut nothwendig; er ist durch die Natur der Vernunft selbst bestimmt. Eben so nothwendig ist es der Vernunft, dieses Gesetz als absolut gültig anzu-

anzuerkennen; es ist ihr schlechthin unmöglich, dasjenige, was sie durch Naturnothwendigkeit bestimmt hat, durch Freyheit wegzuräsonniren; denn diese Anerkennung gehört ebenfalls zum ersten Vernunft-Akt. Die Vernunft ist nämlich alles, was sie ist, für sich; sie muß alles, was zur Vernünftigkeit gehöret, nothwendig anerkennen, das ist, sich dessen bewußt seyn.

XXII.

Aber dieses Gesetz der Freyheit wirklich in die Maxime seines Willens aufnehmen, demselben gehorchen, und sich bestreben, es in der Wirklichkeit darzustellen, das ist ein von jenen ersten ganz unabhängiger Akt der Vernunft, dessen Wesen darin bestehet, daß er blos durch Freyheit, keinesweges aber durch Naturnothwendigkeit gesetzt wird. Hier fängt eigentlich erst das Gebiet der Freyheit an. Hier bekommt sich die Vernunft durch den nothwendigen Begriff von ihr selbst, der zugleich nothwendig zum Zweckbegriff aufgestellt wird, in ihre eigne Gewalt, indem sie den durch Naturnothwendigkeit in sich selbst aufgestellten Begriff, mit Freyheit außer sich darzustellen, und durch ihre Willensentschlüsse, die an sich entweder dem Gesetze gemäß, oder zuwider seyn können, in der Sinnenwelt zu realisiren strebt. Der Mensch ist ursprünglich Sklave der Freyheit; das heißt, er ist durch seine Natur nothwendig dazu bestimmt, frey zu handeln. Da es aber die Freyheit zu handeln auf eine zweyfache Art

behaupten kann, indem es in seiner Willkühr stehet, dem Gesetze der Freyheit entweder gemäß, oder zuwider zu handeln, so ist dies nicht anders möglich, als durch einen ganz neuen, dem ersten nothwendig entgegengesetzten, also, da jener durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist, ganz freyen Akt der Vernunft. In dem ersten kann schlechterdings der Grund zur wirklichen Selbstbestimmung durch den Entschluß nicht liegen, weil hier zwey einander ganz entgegengesetzte Handlungsweisen, die sich schlechthin einander aufheben, denkbar sind. Aus einem und demselben Grunde können unmöglich absolut entgegengesetzte Bestimmungen kommen; denn so wie sich diese Bestimmungen gegenseitig aufheben, so würde auch der Grund aufgehoben. Entgegengesetzte können in einem dritten nur einander gleichgesetzt, und dadurch als möglich gedacht, keinesweges aber durch ein drittes einander absolut entgegengesetzt, und folglich als unmöglich, aufgehoben werden.

Diese entgegengesetzten Bestimmungen der praktischen Vernunft (des Willens) sind nur in sofern denkbar, als sie in keiner vorhergegangenen Selbstbestimmung der Vernunft, welche auch gedacht werden mag, also auch nicht in der ursprünglichen, durch Naturnothwendigkeit schlechthin möglichen Selbstbestimmung der reinen Vernunft, wodurch sie sich als Vernunft setzt, anerkennt, und zum Gesetz macht, — sondern blos in einer neuen, ganz freyen Selbstbestimmung, ihren Grund haben. Die

Frey-

Freyheit bestimmt sich in dem Willensentschlusse für das Gesetz, nicht weil sie in einem vorhergegangenen Akt das Gesetz gegeben hat, so daß sie durch jenen Akt prädestinirt würde; sondern weil sie durch einen neuen Akt der Selbstbestimmung sich jenem Gesetze freywillig unterwirft: und sie bestimmt sich wider das Gesetz auf dieselbe absolute Weise, so, daß sie in beyden Fällen nicht von dem abhängt, was sie im Momente A bestimmt hatte, sondern blos von dem, was sie jetzt durch einen neuen, absoluten Akt bestimmt. Auf solche Art nur läßt sich Freyheit in der Funktion der praktischen Vernunft denken. Jeder Akt der praktischen Vernunft ist eine neue, absolute Selbstbestimmung, die nur von sich, keinesweges aber von einer andern Selbstbestimmung abhängt. Die Freyheit producirt sich, so zu sagen, in den Funktionen der praktischen Vernunft in jedem Momente aufs neue selbst, und zwar als ganz das, was sie ist; sie hängt nie ab von dem, was sie war, sondern nur immer von dem, was sie in jedem einzelnen Momente ist, und zwar durch sich, und um ihrer Selbstwillen ist; sie hängt also nur von ihrer absolut freyen Selbstbestimmung ab. Hier ist der Satz des Grundes gar nicht anwendbar. Jede Handlung der Freyheit, als Erscheinung, hat zwar einen Grund, und dieser Grund ist die Freyheit selbst; sie ist nothwendig so, oder so in der Erscheinung bestimmt, sie ist entweder für oder wider das Gesetz ausgefallen, weil es der Freyheit absolut beliebt hatte, sie so, und nicht anders zu bestimmen. Denkt man aber die Handlung nicht

als Erscheinung, sondern als den Akt des Selbstbestimmens selbst, wodurch die Erscheinung möglich wird, so ist sie ohne allen Grund, und blos schlechthin durch sich selbst möglich. Sie ist in dieser Rücksicht die Freyheit selbst, die nur als absolute, durch sich selbst mögliche Thätigkeit gedacht werden kann.

XXIII.

Der Fehler der Gegner bestehet theils darin, daß sie die ursprüngliche (reine, gesetzgebende) Vernunft, und die praktische (wollende, durch Willensentschlüsse thätige) in Eins verbinden, als Eins ansehen, und verwechseln, ohne sie gehörig zu trennen, theils, daß sie diese Funktionen der Vernunft von einander trennen, als getrennt ansehen, ohne sie zu verbinden. Ist die praktische Vernunft die ursprüngliche, so hat keine Freyheit bey den Willensentschlüssen statt. Die ursprüngliche Vernunft ist eigentlich die gesetzgebende, die Vernunft, die sich selbst als seyend setzt, und ihr Seyn, ihr Wesen, das in Selbstständigkeit und Freyheit bestehet, sich selbst zum unabänderlichen Gesetze aufstellt. Die praktische Vernunft hingegen ist die executive, welche das aufgestellte Gesetz durch den Willensentschluß entweder realisirt, in Erfüllung bringt, oder nicht. Die Gesetzgebung der Vernunft geschiehet mit absoluter Nothwendigkeit; die Exekution oder Nicht — Exekution des Gesetzes durch den Willen mit absoluter Freyheit. Die Vernunft kann kein anderes Gesetz als gültig aufstellen,

als

als sie wirklich aufstellet, sie würde sich selbst aufheben, wenn sie sich nicht als selbstständig anerkennen, und Selbstständigkeit als ewiges Gesetz für sich aufstellte; sie kann schlechterdings kein anderes Gesetz billigen, und als das ihrige ansehen, als dieses. Hier also, in dieser Selbstbestimmung, hat absolute Nothwendigkeit statt. Vermischt man nun die praktische Vernunft mit der gesetzgebenden, oder hält man die Funktion der Vernunft, in wiefern sie das Gesetz aufstellt, mit jener, womit sie durch den Willensentschluß dasselbe exequirt, für eine, und dieselbe, so hat bey den Willensentschlüssen nichts, als absolute Nothwendigkeit statt, und der moralische Fatalismus, der aus Freyheit selbst ausgehet, ist unvermeidlich. Der Mensch kann in diesem Falle nicht anders, als moralisch gut handeln, weil er kein anderes Gesetz, als gültig ansehen kann, als das Moralgesetz, und die Gesetzgebung, und die Exekution des Gesetzes nur eine, und dieselbe Handlung der Selbstbestimmung ist. So oft daher der Mensch unmoralisch zu handeln scheint, so liegt in der That nicht die Schuld an ihm; sondern der Grund davon ist irgend ein inneres, oder äußeres, für diese Handlung schlechterdings unüberwindliches, Hinderniß, etwa Unwissenheit, und physischer Zwang. Folglich hat auch schlechterdings keine Imputation statt. Dieses gestehet unter andern Herr Erhard Schmid in seiner Moral nicht nur zu, sondern er sucht es auch weitläufig zu beweisen, welches ihm auch, wenn man ihm die Prämisse, daß die gesetzgebende, und prakti-

sche Vernunft Eins sey, recht gut gelingt. Diesem moralischen Fatalismus kann man nicht ausweichen, als dadurch, daß man die gesetzgebende Vernunft von der praktischen trennt, das heißt, die Funktion der Vernunft, wodurch sie das Gesetz aufstellt, verschieden denkt von jener, wodurch sie dasselbe exequirt (durch den Willensentschluß). Die zweyte ist ein ganz neuer, von dem ersten verschiedener, von ihm unabhängiger, und an und für sich selbstständiger Akt der Selbstbestimmung der Freyheit. Jede Selbstbestimmung der Freyheit ist ein durch sich selbst geschlossenes Ganze, das von keinem andern Akt der Selbstbestimmung abhängt.

XXIV.

Aber die Freyheit wird auch vernichtet, wenn man die ursprüngliche, gesetzgebende Vernunft, und die praktische Vernunft als wirklich ihrem Wesen nach verschieden, und getrennt ansiehet, oder sie in einem Dinge an sich zu verbinden sucht. Hat hier ein wirklicher, in der Natur der Vernunft selbst gegründeter Unterschied statt, so, daß die gesetzgebende Vernunft der praktischen als ursprünglich entgegengesetzt angesehen werden muß; ist es im Grunde nicht eine, und dieselbe Vernunft, die sich nur in ihren Funktionen trennet, und sich immer durch neue Selbstbestimmungen zu realisiren strebt; die nur anders bestimmt erscheinet in der Gesetzgebung, und wieder anders in der Exekution des Gesetzes, aber immer bey jeder Selbstbestimmung dem Wesen nach dieselbe

Ver-

Vernunft bleibt: — so hebt sich die Vernunft, und folglich auch die Freyheit selbst auf, weil sie sich selbst entgegengesetzt ist in ihren Funktionen, und kein drittes da ist, wodurch diese Entgegensetzung könnte gehoben werden. Untersucht man aber durch freyes Selbstdenken die Vernunft ihrem ursprünglichen Charakter nach, so findet man, daß die absolute Nothwendigkeit, nach welcher sie das Sittengesetz aufstellt, eigentlich nur absolute Freyheit, folglich dieselbe Freyheit sey, womit sie dasselbe exequirt, oder demselben zuwider handelt, wie wir oben gezeigt haben.

Auf dieselbe Art gehet die Freyheit zu Grunde, wenn man die gesetzgebende und praktische Vernunft am Ende durch die Vernunft, als Ding an sich, zu vereinigen sucht. Zu der Vernunft als Ding an sich nehmen vorzüglich die neuen Kritiker ihre Zuflucht; zeigen sich aber hierin in der That höchst unkritisch. Denn die Freyheit auf das Ich, als Ding an sich, gründen, heißt, sie von dem ableiten, das ihr absolut entgegengesetzt ist, wodurch folglich sie eben so nothwendig aufgehoben wird, als sie dasselbe aufhebt, so, daß es weder Freyheit, noch Ding giebt. „Ich habe mich immer des Ausdruckes bedienet, „sagt in der oben angeführten Stelle Herr Kiesewetter, — „eine Handlung **kann frey** seyn, in sofern sie von einem Dinge an sich herrührt, nicht, sie **ist frey**: „Denn das letztere würde zuviel behauptend seyn, und „unsern vorhergehenden Behauptungen widersprechen,

 „daß

„daß wir von den Dingen an sich nichts wissen. Wir „retten hier blos die Möglichkeit der Freyheit, und „zeigen, daß sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit „nicht widerspricht. Wie ein Ding an sich Causalität „durch Freyheit haben könne, sehen wir freylich nicht ein; „aber dies ist auch nicht nothwendig." u. s. f.

Es scheint sonderbar zu seyn, daß die neuen Kritiker, um die Freyheit zu retten, die Intelligenz zum Dinge machen. Aber dies ist nach ihrem Standpunkte unvermeidlich. Sie urtheilen darin ganz richtig, daß die Freyheit, als etwas ganz Uebersinnliches, auf dem Gebiete der Erfahrung nicht angetroffen werden könne. Denn hier ist alles nothwendig bestimmt, und alles Bestimmte setzt einen Bestimmungsgrund voraus. Die Trennung der Vernunft in die theoretische, und praktische, die Kant vorgenommen hat, scheint ihnen der letzte Schritt zu seyn, den die philosophirende Vernunft machen könne, um das Tagebuch aller möglichen Zweifel über die Möglichkeit des menschlichen Wissens für immer schliessen zu können. Diese Trennung ist allerdings von höchster Wichtigkeit, und führt endlich zum Ziele, wenn man in den Geist Kants einzudringen weiß, und nicht an dem todten Buchstaben der Kritik klebt. Diese Trennung treibt den Selbstdenker nothwendig zu Versuchen, einen Vereinigungspunkt, in welchem die theoretische, und praktische Vernunft in Eins zusammenfließt, zu finden. Denn jede Trennung in den Operationen der Vernunft

ent-

entstehet nur durch Abstraktion, und Reflexion, und das Getrennte ist ursprünglich nichts, als Einheit. Der Philosoph trennt nicht, um zu trennen, sondern vermittelst der Trennung den Vereinigungspunkt zu finden, der dem Getrennten zu Grunde liegt, alles Mannichfaltige dahin zurückzuführen, für immer zu verbinden, und so in alles, was der Mensch denkt, will, und empfindet, in das gränzenlose Gebiet seines Bewußtseyns, oder der Erfahrung überhaupt, die vollkommenste Harmonie und Einheit zu bringen.

XXV.

Die theoretische und praktische Vernunft sind nun einmal offenbar einander entgegengesetzt, oder von einander verschieden. Die Vernunft ist, sofern sie theoretisch ist, nicht praktisch, und sofern sie praktisch ist, nicht theoretisch.

In der ersten Funktion erscheint die Vernunft blos passiv; sie empfängt blos, was ihr gegeben ist; in der zweyten erscheint sie blos aktiv; sie giebt, was sie empfangen hatte. Soll die theoretische und praktische Vernunft sich nicht absolut entgegengesetzt seyn, und sich folglich selbst aufheben, so muß ein drittes, als Vereinigungspunkt beyder Funktionen, aufgezeigt werden können. Ohne diesen Vereinigungspunkt bringt die Trennung der Vernunft in die theoretische, und praktische nur noch mehr Verwirrung in die Philosophie, und

macht

macht die Streitigkeiten der philosophischen Partheyen, statt sie auf immer auf eine befriedigende Art beyzulegen, unendlich.

Diesen Vereinigungspunkt hat Kant zwar nicht bestimmt angegeben, aber in verschiedenen Stellen durch entscheidende Winke angedeutet. Ich will hier nur eine anführen, die in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gleich auf den ersten Blättern der Vorrede vorkommt, und so heißt: „Ich erfodere „zur Critik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn „sie vollendet seyn soll, ihre Einheit mit der speku„lativen in einem gemeinschaftlichen Princip zu„gleich müsse dargestellt werden können; weil es doch „am Ende nur eine und dieselbe Vernunft seyn „kann, die blos in der Anwendung verschieden seyn muß. „Zu einer solchen Vollständigkeit konnte „ich es aber hier noch nicht bringen, ohne „Betrachtungen von ganz anderer Art her„beyzuziehen, und den Leser zu verwirren. „Um deswillen habe ich mich statt der Benennung ei„ner Critik der reinen praktischen Vernunft, „der von einer Grundlegung zur Metaphysik „der Sitten bedient."

Hätte es Kant deutlicher sagen können, daß die praktische Vernunft noch nicht das letzte Princip der Philosophie sey; sondern daß sie selbst noch, so, wie die

theoretische Vernunft, von einem höhern Princip abgeleitet werden müsse, und daß unter dem Namen der theoretischen und praktischen Vernunft weiter nichts, als eine verschiedene Anwendung einer, und derselben Vernunft, deren Wesen noch zur Begründung der Möglichkeit jener beyden Funktionen zu untersuchen sey, könne verstanden werden? Aber Winke zu verstehen, ist die Sache der Kantianer keinesweges; ohne Buchstaben ihres Meisters ist ihre ganze philosophische Kraft gelähmt. Nur Stellen, wie z. B. die Tafel und Deduktion der Kategorien ist, wo sie Futter genug für ihr Gedächtniß finden (denn für den Geist bedürfen sie keines, da sie ganz geistlos sind) — nur solche sind ihrem Geschmack angemessen.

XXVI.

Die theoretische und praktische Vernunft ist weiter nichts, als die empirische Vernunft, oder, wie Kant sagt, die reine Vernunft in der Anwendung. Von der reinen Vernunft, die der theoretischen, und praktischen, als in der Erfahrung angewandten Vernunft zu Grunde liegt, haben sie gar keinen Begriff und können keinen haben, so lange sie den, beyden Funktionen gemeinschaftlichen, Vereinigungspunkt nicht kennen. Ob sie gleich die Wörter *a priori*, und *a posteriori* immer im Munde haben, und gegen diejenigen, welche die Philosophie blos auf Sätze *a posteriori*, nicht aber *a priori* gründen wollen, ihre ganze Schimpfberedtsamkeit erschö-

pfen, so haben doch diese ihre Lieblingswörter in ihrem Munde gar keinen Sinn. Denn es giebt eigentlich gar nichts *a priori*, als die Intelligenz in ihrer ursprünglichen Natur; nicht wie sie im Bewußtseyn vorkommt, wo sie als ein bestimmtes Objekt erscheint; sondern wie sie, als Grund alles Bewußtseyns, und das Princip aller Objektivität gedacht werden muß. Die Kantianer kennen die Intelligenz blos als Objekt des Bewußtseyns, und der Erfahrung, nicht aber als Princip von beyden; die Intelligenz, wie sie, gleich einem Dinge, im Begriffe todt vor ihnen da liegt; nicht aber wie sie ein Akt des Begreifens selbst als lebendig, und das Princip alles Lebens, ergriffen wird. Jene bestimmte, und in sofern todte, alles freyen Wirkens beraubte, und nur an Objekte gefesselte Intelligenz ist die theoretische, und praktische Vernunft, die unter dem gemeinschaftlichen Namen der empirischen Vernunft begriffen ist. Sie kennen schlechthin nichts weiter, als das Empirische.

Nikolai that ihnen in seinem Sempronius Gundibert sehr unrecht, daß er sie ausschlüssig mit dem Prädikat, vonvornige Philosophen, bezeichnete; sie sind schlechthin von hinten. Aber eben deswegen, weil sie nicht wissen, was vor aller Erfahrung ist, können sie auch die Erfahrung selbst nicht bestimmen. Daher sehen sie das, was blos von hinten ist, für das an, was von vorne seyn soll. Sie machen den Empirikern die bittersten Vorwürfe, und sprechen ihnen allen gesunden

den Menschenverstand ab, daß sie die Philosophie auf lauter Erfahrung gründen wollen, ohne zu wissen, daß sie selbst weiter nichts, als Empiriker sind, und daß zwischen ihren Gegnern, und ihnen nur der Unterschied statt hat, daß ihr Empirismus weit widersinniger ist, als jener.

Sie würdigen die theoretische Vernunft so tief, als möglich, herab, und erheben die praktische bis auf den Thron der Gottheit, indem sie behaupten, daß die theoretische schlechterdings unvermögend sey, uns über die wichtigsten Gegenstände, die wir zu kennen wünschen, über Freyheit, Gott, und Unsterblichkeit, den geringsten Aufschluß zu geben, und daß die praktische uns eine sichere Aussicht in die übersinnliche Welt gewähre, ohne zu bedenken, daß, nach ihrem Standpunkt, die praktische Vernunft ohne theoretische blind ist, und die eine nicht mehr leisten kann, als die andere, weil sowohl die erste, als die zweyte blos empirischer Natur ist. Das Verdammungsurtheil, das über die theoretische Vernunft gesprochen wird, haftet auch auf der praktischen, so lange die reine Vernunft, als der Grund dieser beyden, nicht Vernunftarten, sondern blos Vernunftfunktionen, verkannt wird. Auf dem empirischen Gebiete, es mag theoretisch, oder praktisch heißen, kann schlechterdings der Grund des Uebersinnlichen nicht liegen, folglich auch nicht entdeckt werden. Die praktische Vernunft der Kantianer ist weiter nichts, als der Wille, wie er im Bewußtseyn vorkommt, und bestimmt ist, keineswegs aber wie er, als

reiner

reiner Wille, als reine praktische Vernunft, allem Bewußtseyn zu Grunde liegt, und dasselbe in theoretischer, und praktischer Hinsicht bestimmt.

XXVII.

Dieses sehen diese ganz sonderbaren Empiristen wohl ein; daher schaffen sie die praktische Vernunft in ein Ding an sich um, und glauben so, die Freyheit retten zu können. Aber dadurch legen sie auch ihre radikale Blindheit in Betreff philosophischer Gegenstände an den Tag. Die Vernunft als Ding an sich kann frey seyn, sagen sie. Aber das Ding an sich kann nicht anders, denn als das absolute Gegentheil von Vernunft gedacht werden. Wenn ich also die Vernunft als Ding an sich bestimme, so heißt das soviel, als: Die Vernunft ist absolute Unvernunft. Das Wesen jedes Dinges bestehet in dem absoluten Unvermögen, sich selbst zu bestimmen; da nun das Ding der Vernunft entgegengesetzt ist, so kann das Wesen der Vernunft nur darin bestehen, daß sie sich selbst aus eigner Kraft als seyend setzt, und bestimmt. Die Vernunft ist nothwendig nichts, als absolute Freyheit; das Ding nothwendig nichts, als absolute Nothwendigkeit, absoluter Mangel von Freyheit; jene nichts, als Bewußtseyn, dieses nichts, als Bewußtseynlosigkeit. Wenn dieser Begriff von Vernunft und Dinge den Herren Kantianern misfallen sollte, so haben sie doch die Güte, uns irgend ein Ding, z. B. einen Ochsen, Esel, Strohwisch — zu zeigen, der sein Seyn

selbst,

selbst, also mit absoluter Freyheit, bestimmen, und allenfalls denken, oder sagen könnte: Ich bin kein Kantianer, sondern ein bloßer Ochs, Esel, Strohwisch. Und so etwas sollten sie in der That können. Denn wenn die Vernunft ein Ding seyn kann, so muß sie auch Ochs, Esel, Strohwisch seyn können. Wir können freylich nicht begreifen, wie die Vernunft zu diesen Prädikaten komme, wir, denen die Vernunft, als Ding gedacht, absolute Unvernunft ist. Aber ein anders ist's mit der Vernunft der Kantianer; diese sehen ihre Vernunft als Dinge an sich an; folglich muß ihre Vernunft in der Erfahrung bestimmt, als Individuum, auch irgend ein bestimmtes Ding, etwa wie Ochs, Esel, Strohwisch, seyn.

Weit gefehlt also, daß die Vernunft, als Ding an sich, frey seyn könne, ist vielmehr Freyheit, unter dieser Bestimmung der Vernunft, eine absolute Unmöglichkeit. Und was würde uns denn der Begriff von bloßer Möglichkeit, daß wir frey sind, helfen, wenn wir nicht die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils kategorisch, und auf eine so untrügliche Art behaupten können, als wir Vernunft selbst setzen und anerkennen? Darf man von der Vernunft an sich blos schüchtern sagen: Sie kann frey seyn, so muß man von ihr auch sagen können: Es kann seyn, daß sie nicht frey ist. Freyheit ist alsdenn blos ein Accidenz der Vernunft, folglich eine Eigenschaft, die ihr nicht wesentlich, son-

dern blos zufällig zukommt, die ihr auch nicht zukommen kann, ohne daß die Vernunft aufgehoben wird. Und was behauptet denn ein solcher Kritiker, der vorgiebt, daß durch seine Grundsätze der Skepticismus in seiner Wurzel angegriffen, von Grund gehoben, und getilt werde — was behauptet er anders, als der Skeptiker selbst? Denn der Skeptiker läugnet keinesweges die Nothwendigkeit des Bewußtseyns von der Freyheit, sowohl, als von der Nothwendigkeit selbst, das ist, von der Existenz der Dinge, deren Wesen nicht in Freyheit, sondern in bloßer Naturnothwendigkeit bestehet; sondern er läugnet nur die Möglichkeit, daß wir je den Grund beyder Art von Nothwendigkeit, der freyen Nothwendigkeit, und der nothwenigen Nothwendigkeit einsehen können. So lange wir nun diesen Grund, nach welchem beyde Art von Nothwendigkeit nothwendig bestimmt, und das Gegentheil schlechterdings unmöglich gemacht wird, nicht einsehen, so bleibt diese Nothwendigkeit des Bewußtseyns der Realität nach blos zufällig; es kann seyn, daß es Wahrheit enthält; es kann aber auch seyn, daß es uns täuscht: es kann seyn, daß wir wirklich frey sind, und daß außer uns Dinge existiren; es kann aber auch das Gegentheil statt haben. Ist die Einsicht dieses Grundes, wodurch die erscheinende Nothwendigkeit zur absoluten Nothwendigkeit erhoben, und folglich jeder Zweifel nothwendig ausgeschlossen wird in Betreff der Realität der Freyheit, und der Dinge außer uns — ist diese Einsicht unmöglich, so kann auch beydes weder be-

hau-

hauptet, noch geläugnet, sondern es muß blos bezweifelt werden.

Ist es nun zweifelhaft, ob wir frey sind, und ob außer uns durch Naturnothwendigkeit bestimmte Dinge existiren, so ist auch alles übrige, was nur immer in unser Bewußtseyn kommen kann, zweifehaft; denn durch die beyden Arten von Bewußtseyn, durch das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und das nothwendige Bewußtseyn von Nothwendigkeit ist das ganze Gebiet des Bewußtseyns bestimmt, und ausgemessen. Es ist also auch zweifelhaft, daß wir Pflichten, und Rechte haben; zweifelhaft, daß ein Gott, und ein besseres Leben ist. Eine solche Philosophie ist gewiß höchst traurig und verderblich; aber wenn sich nun einmal die Sache so verhält, wie die Skeptiker, und neuen Kritiker behaupten, wenn uns die Einsicht in den letzten Grund des nothwendigen Bewußtseyns von Freyheit und Nothwendigkeit schlechthin durch das Wesen unserer beschränkten Vernunft versagt ist, oder mit andern Worten, wenn wir uns über die Erfahrung nicht erheben, und durch Abstraktion von allem Wirklichen dasjenige nicht entdecken können, was der gesammten Erfahrung, der natürlichen Ueberzeugung von der Realität unserer Freyheit, und der Dinge außer uns, zu Grunde liegt: so ist jede Philosophie, die uns in beyder Rücksicht Gewißheit verspricht, unmöglich, und der Glaube an diese Gewißheit angenehme, aber täuschende Schwärmerey.

Aber eben dies, ob sich die Sache eben so verhalte, ist die wichtige Frage, die von keinem, der den Sinn derselben gefaßt hat, und dem das Interesse der Menschheit am Herzen liegt, leichtsinnig abgewiesen werden kann. Die Behauptung, die blos problematisch aufgestellt wird — die Behauptung nämlich, daß der Mensch frey seyn könne, und daß die kategorische Behauptung, daß der Mensch frey sey, zu anmaßend sey, weil der Mensch, als Ding an sich schlechthin nicht zu ergründen sey, — diese Behauptung kann uns einmal schlechterdings nicht beruhigen; denn sie führet nothwendig, da die Freyheit als ein zufälliges Attribut des Menschen betrachtet wird, zu der andern eben so möglichen Behauptung, daß das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit nicht blos eine Erscheinung, sondern vielleicht nichts, als ein täuschender Schein sey, daß wir auch nicht frey seyn können. Es ist uns aber schlechthin unmöglich, eine solche Behauptung richtig zu verstehen, und doch gelten zu lassen; denn sie fodert, daß wir uns selbst aufs Spiel setzen, und den Charakter der Ichheit, der Vernünftigkeit, verläugnen sollen; und daß können wir absolut nicht, so gewiß wir keine, durch Naturnothwendigkeit bestimmte Dinge, sondern Wir, das heißt, Vernunftwesen sind. Es ist vorauszusetzen, daß die falschen Kritiker, die eine solche Behauptung thun, sich selbst nicht verstehen. Dieses von ihnen zu glauben, fodert der nothwendige Glaube an die moralische Natur des Menschen, kraft welcher er schlech-

schlechterdings unfähig ist, sich ganz wegzuwerfen, oder den Charakter der Ichheit, der vernünftigen Natur, aufzugeben. Es ist also schlechterdings unmöglich, daß die falschen Kritiker die obige Behauptung von der bloßen Möglichkeit der Freyheit, richtig gefaßt, im Ernste aufstellen können. Es ist in der That nur ein grober Mißverstand dieser Behauptung selbst, der sie zu derselben bestimmen kann; aber ein Mißverstand, der alles in der Philosophie verwirrt, und alle Wahrheit aufhebt. Nur dadurch, daß sie sich in jener Behauptung selbst nicht verstehen, wird es möglich, daß sie dieselbe aufstellen, und für den Ausdruck der Vernunft selbst, die dadurch ganz aufgehoben wird, halten.

Es liegt selbst eine sehr schätzbare Wahrheit in dem, was sie eigentlich sagen wollen, aber wegen Verworrenheit der Begriffe nicht deutlich sagen können, — eine Wahrheit, die wir ihnen selbst gerne zugestehen, und die uns zum Ziele führet, wo die Freyheit gar nicht mehr zweifelhaft, sondern das Gewisseste ist, was es geben kann. Sie wollen eigentlich sagen, daß die praktische Vernunft nur die empirische Vernunft, in sofern sie in unserm Bewußtseyn als durch Willensentschlüsse thätig erscheint, sey, sie behaupten ferner, daß auf dem Gebiete der Erfahrung alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt, und daß folglich auch die Vernunft, in sofern sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, als nothwendig bestimmt erscheine, und nicht frey seyn könne, daß jeder

Willensentschluß, als bloße Erscheinung, nicht aber als absolute Selbstbestimmung gedacht, sich nothwendig nach einer andern vorhergehenden Erscheinung richten müsse. In diesem Sinne sagte oben Herr Kiesewetter, daß unter den vorausgesetzten Umständen Cajus seinen Vater ermorden mußte. Sie behaupten drittens, daß man nothwendig sich über alle Erfahrung, in welcher nur Naturnothwendigkeit herrscht, erheben müsse, um sich die Freyheit als möglich zu denken. Dieses alles geben wir zu. Aber nun kommt der schwierige Punkt, wo wir uns trennen. — Das empirische Ich, wollen die falschen Kritiker sagen, kann nun einmal, als Objekt der Erfahrung, nicht als frey gedacht werden; es ist nothwendig bestimmt, die Bestimmung mag herkommen, woher sie will. Könnten wir nun wissen, ob das Ich dennoch wirklich, und nothwendig frey sey, so müßten wir uns bis zur Kenntniß des absoluten Ich, oder des Ich an sich erheben können. Wir müßten mit untrüglicher Gewißheit, so, wie wir nur überhaupt etwas wissen können, wissen, was das Ich seiner Natur nach, vor aller Erfahrung, und in sofern an sich sey, um mit eben der Gewißheit bestimmen zu können, daß das Ich frey, oder nicht frey sey. Da aber dies schlechterdings unmöglich ist, so bleibt uns nur der problematische Satz möglich: Das Ich kann frey seyn, und folglich auch das Gegentheil dieses Satzes, wodurch ausgesagt wird, es sey auch möglich, daß das Ich nicht frey sey.

Es kommt also hauptsächlich auf die Beantwortung der Frage an, ob wir das Ich an sich einsehen oder erkennen können? Diese Frage muß schlechthin bejahet werden, wenn die Freyheit dem Ich nicht blos zufällig, sondern absolut nothwendig seyn soll. Wird sie nun bejahet, so muß auch die andere, von ihr abhängende Frage, bejahet werden, die Frage nämlich, ob wir die Dinge an sich erkennen können. Denn die Dinge können blos durch Gegensatz in Beziehung auf das Ich bestimmt werden; weiß man also, was das Ich an sich ist, so weiß man auch, was die Dinge an sich sind. Also können wir wissen, was das Ich an sich sey?

XXIX.

Wir können dies so gewiß wissen, als wir überhaupt wissen können, daß wir sind. Ich bin nur dadurch Ich, daß ich mir meiner selbst durch mich selbst bewußt werden, und auf solche Art mein Seyn bestimmen kann. Darin also, in dem nothwendigen Selbstbewußtseyn durch mich selbst, bestehet mein Wesen. Aber das Selbstbewußtseyn durch sich selbst kann nicht anders möglich gedacht werden, als durch absolute Freyheit, die nur von sich abhänge. Das Wesen des Selbstbewußtseyns bestehet also in absoluter Freyheit. Da nun das Wesen des Ich in dem absoluten Selbstbewußtseyn, das Wesen dieses in absoluter Freyheit bestehet, so ist das Wesen des Ich auch selbst absolute Freyheit. Also Ich an sich, absolutes Selbstbewußtseyn, absolute Freyheit sind schlecht-

hin identische Ausdrücke. Jede Bestimmung meines Bewußtseyns, der Innhalt desselben mag beschaffen seyn, wie er immer wolle, ist absolut durch mich, und für mich, das heißt, durch absolute Freyheit. Daß ich dieses oder jenes Objekt denke, oder will, davon ist nichts außer mir, sondern ich allein bin der Grund. Was ich immer erfahre, erfahre ich nicht durch irgend ein Objekt, sondern blos durch mich. Denn ich kann nichts erfahren ohne mein Bewußtseyn; dieses ist aber blos durch mich, und für mich. Es ist schlechthin unmöglich, daß irgend ein Objekt durch bloße Einwirkung auf mich mein Bewußtseyn hervorbringen konnte. Durch Einwirkung der Dinge auf einander kann blos für eine beobachtende Intelligenz ein bestimmter Zustand in den Dingen, ein Seyn, aber nie kann in denselben, und für dieselben selbst ein Bewußtseyn entstehen; das Bewußtseyn von diesem Seyn, oder bestimmten Zustande der Dinge ist blos in der beobachtenden Intelligenz, und zwar nicht durch die Dinge, sondern durch sich selbst hervorgebracht. Könnte die bloße Einwirkung irgend eines Dinges auf mich das Bewußtseyn von demselben durch eigne Kraft hervorbringen, so würde auch die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes dieselbe Folge haben müssen. Denn wenn dieselbe Ursache gesetzt wird, muß auch dieselbe Folge gesetzt werden.

Aber der wesentliche Charakter der Dinge in Gegensatz gegen das Ich bestehet darin, daß sie schlechterdings

kein

kein Bewußtseyn weder von sich selbst, noch von andern Gegenständen haben; daher werden sie auch ihrer ursprünglichen Natur nach Nicht = Ich genannt. Es ist daher baarer Unsinn, die Möglichkeit des Bewußtseyns von der Einwirkung der Dinge auf die Intelligenz herleiten zu wollen. Hätte die Intelligenz nicht in sich selbst die absolute Kraft, Bewußtseyn überhaupt sowohl von sich selbst, als von den Dingen hervorzubringen, oder noch bestimmter, wäre sie nicht selbst wesentlich und nothwendig bewußtseyend, ja nichts, als lauter Bewußtseyn (welches das Wort Intelligenz sehr charakterisch ausdrückt); so wäre sie dann nicht Intelligenz; sondern bloßes Ding, und so würde durch Einwirkung eines andern Dinges auf dieses Ding in Ewigkeit nie ein Bewußtseyn in demselben, und für dasselbe entstehen können. Die Dinge außer uns sind also keinesweges der Grund unseres Bewußtseyns; sondern nur die Bedingung, die zur Möglichkeit des Bewußtseyns erforderlich ist. Grund und Bedingung sind aber sehr verschieden. So, wenn ich Violin spielen will, muß ich eine Violin haben, als Bedingung, nicht, aber als Grund der Möglichkeit des Spielens; Niemand wird daher sagen, daß die Kraft zu spielen, oder die Geschicklichkeit in dem Instrument selbst liege; sondern diese liegt blos in dem Spielenden. Ein Instrument ist also blos Bedingung, keinesweges aber Grund der Wirksamkeit, die eine Intelligenz vermittelst desselben äußert. So ist es mit den Dingen außer uns; sie bringen nicht das Bewußtseyn von sich in der

 Intelli-

Intelligenz hervor, sondern sie sind nur die nothwendige Bedingung desselben, — die Bedingung, ohne welche das Bewußtseyn diese, oder jene besondere Bestimmung, durch welche es sich auf ein bestimmtes Ding beziehet, die aber durch die absolute Kraft der Intelligenz geschiehet, nicht haben könnte.

XXX.

Mein Wesen, als Ich, bestehet also darin, daß ich mir meiner selbst durch mich selbst bewußt werden, und mein Seyn dadurch bestimmen kann; daß ich mich von den Dingen unterscheide, deren wesentlicher Charakter darin bestehet, daß sie sich ihrer nicht selbst bewußt werden; ihr Seyn nicht selbst bestimmen können; daß sie ursprünglich Nicht — Ich sind. Dies wird durch den Satz ausgedrückt: Ich bin Ich; oder Ich bin. Nur dadurch, daß ich denken kann, Ich, ist es möglich, daß irgend etwas von mir verschieden, und daher ursprünglich Nicht-Ich sey. Also mein Selbstbewußtseyn — Ich — ist der Grund von allem übrigen Bewußtseyn, dessen Inhalt, und Wesen Nicht — Ich ist. So wie ich mein Selbstbewußtseyn durch mich selbst bestimme, so bestimme ich auch jedes andere Bewußtseyn von irgend einem Objekt durch mich selbst. Reflektire ich nun nicht auf die absolute Handlung des Selbstbestimmens, sondern bloß auf das Produkt derselben, auf das bestimmte Bewußtseyn, so ist es nicht anders möglich, als daß ich mir bloß als bestimmt erscheine. Also in der Erfahrung, in den

Sinnenwelt; oder, was dasselbe heißt, auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns erscheine ich nothwendig bestimmt, keinesweges aber frey. Kann ich mich nun nicht über die Erfahrung, über das Bewußtseyn des Bestimmtseyns bis zur Handlung des absoluten Selbstbestimmens selbst, als den Grund alles reflektirten, und daher bestimmten Bewußtseyns (welches das Gebiet der Erfahrung ausmacht) erheben, so ist es unmöglich, die Freyheit als möglich zu denken. Denn auf dem ganzen unermeßlichen, sich in die Unendlichkeit hin erstreckenden, Gebiete des reflektirten Bewußtseyns, oder der Erfahrung, ist alles bestimmt, nichts aber bestimmend, und folglich nichts frey; hier ist alles Objekt, das heißt, entgegengesetzt dem absoluten Subjekt, das nur als Freyheit, als absolute Kraft, als Selbstbestimmung gedacht werden kann. Hier ist also das Reich der bloßen Nothwendigkeit.

Erhebe ich mich aber über das reflektirte Bewußtseyn, wo nichts als Bestimmtseyn vorkommt, zu dem absoluten Selbstbewußtseyn, als Thathandlung, wodurch das Ich selbst sein Seyn ursprünglich setzt, wo nichts als Selbstbestimmen, und gar kein Bestimmtseyn gedacht wird, nicht aber als Thatsache, wo das Selbstbestimmen als vorliegendes Objekt, als ein Bestimmtseyn durch das reflektirte Bewußtseyn erscheint: dann erblicke ich nichts, als Freyheit, und gar keine Nothwendigkeit. Hier ist also das wahre Reich der Freyheit. Selbst auf dem

dem Gebiete der Erfahrung verschwindet, von diesem Gesichtspunkte aus, alle Nothwendigkeit. Ich weiß dann mit untrüglicher, und allen Zweifel ausschließender Gewißheit, daß ich blos so, oder so bestimmt erscheine, weil ich mich so, und nicht anders bestimmt habe. Hier erblicke ich die absolute Unmöglichkeit, daß ich durch irgend etwas außer mir bestimmbar bin. Ich bin nur durch mich bestimmbar. Alles mein Bestimmtseyn in der Erfahrung ist also ursprünglich nichts, als Selbstbestimmen. Es kann zwar außer mir die Bedingung, aber nie der Grund des Selbstbestimmens liegen.

In jedem Akte des Vorstellens, und Wollens hänge ich eigentlich ursprünglich nur von mir, aber schlechthin von keinem Objekte ab. Denn bey jedem einzelnen Vorstellen, und Wollen wird das absolute Selbstbewußtseyn, als letzter, und einziger Grund vorausgesetzt; nur durch das Selbstbewußtseyn ist irgend ein andres Bewußtseyn möglich; nur in Gegensatz gegen das absolute Ich kann bestimmt werden, was das Nicht — Ich ist. Das Bewußtseyn eines Objektes wird also erst durch das Selbstbewußtseyn des Ich möglich; folglich hängt das Ich bey seinem Vorstellen ursprünglich nicht von dem Objekt, sondern vielmehr das Objekt von dem Ich ab; also ist alles Bestimmtseyn des Ich, alle Erfahrung, ursprünglich nichts, als ein Selbstbestimmen des Ich; alle Nothwendigkeit nichts, als ein Produkt der Freyheit.

Eben

Eben so frey bin ich auf diesem Standpunkte auch im Wollen. Meine Freyheit im Wollen hängt blos davon ab, ob ich im Zweckbegriffe durch irgend ein Objekt bestimmt, oder nicht von ihm abhängig bin. Bin ich hier abhängig, so ist auch meine Freyheit unwiderbringlich dahin; denn das Wollen richtet sich immer nothwendig nach dem Zweckbegriff, oder vielmehr es ist das Setzen des Zweckbegriffes selbst, wenn man das Wollen subjektiv betrachtet. Wir haben aber so eben gesehen, daß das Ich beym Erkennen irgend eines Objektes ursprünglich nur von sich, nicht aber von dem Objekte abhänge. Nur dadurch, daß es sich selbst vor allen erkennet, daß es wesentlich selbstbewußtseyend ist, wird es möglich, daß es etwas erkennet, was es nicht ist, und sich entgegensetzt. Es ist der Spiegel, dessen Wesen darin bestehet, sich ursprünglich seiner selbst bewußt zu seyn, und dadurch bestimmt zu wissen, was er an sich, unabhängig von andern Gegenständen, wodurch irgend eine Veränderung in ihm veranlaßt werden könnte, ist; und nur dadurch wird es möglich, daß er die Veränderungen, die in ihm vorgehen, und die seinem ursprünglichen Seyn entgegengesetzt sind, auf Gegenstände außer sich beziehen kann, und beziehen muß. So wie das Ich beym Erkennen ursprünglich von keinem Objekte, sondern nur von sich abhängt, dadurch die Vorstellung des Objektes, als solchen, erst möglich macht, und auf solche Art seine Freyheit behauptet, so ist es auch beym Wollen. So wie das Ich Ich wird, das ist, sich seiner selbst bewußt wird,

so stellt es sich selbst, sein eignes Wesen, absolute Freyheit, als den höchsten, und einzigen Zweck aller seiner Bestrebungen nothwendig auf. Das Selbstbewußtseyn, und diese Foderung an sich selbst ist ein und derselbe Akt beym Ursprunge alles Bewußtseyns.

Das Selbstbewußtseyn, objektiv angesehen, ist das Sittengesetz. Der höchste Zweckbegriff des Ich, dem es nothwendig jeden andern unterordnet, ist also das Ich selbst, und schlechterdings kein Objekt. Das Ich mag wollen, was es will, so will es nicht sowohl ein Objekt, als vielmehr sich selbst, seine absolute Freyheit in der Sinnenwelt hervorbringen. Da es nothwendig seiner Natur nach an Objekte gebunden ist, indem es seiner Thätigkeit nicht bewußt werden kann ohne Wahrnehmung eines Widerstandes, der durch die Synthesis der Empfindung zu einem bestimmten Dinge wird, so wird das Objekt, das durch den Zweckbegriff unmittelbar hervorgebracht wird, nur als das Mittel, als Bedingung betrachtet, jenen höchsten Zweck, der die absolute Freyheit selbst ist, zu realisiren. Selbst wenn das Ich dem Sittengesetze in dem Willensentschlusse entgegenhandelt, wird dieser höchste Zweck nicht aufgehoben. Denn einer Seits ist sich das Ich gar wohl dabey bewußt, daß es sich durch nichts außer sich, also durch keinen andern Zweckbegriff, als den der absoluten Freyheit selbst, sollte bestimmen lassen, anderer Seits ist es sich bewußt, daß dieses Bestim-

men.

men lassen weiter nichts, als ein Selbstbestimmen zwar nicht nach dem Ideal der Freyheit, aber doch durch Freyheit sey; es läßt sich nur in sofern durch einen Zweckbegriff, der sich auf die Sinnenwelt beziehet, bestimmen, als es sich darnach bestimmen will. Also ist es doch wieder nichts anders, als absolute Freyheit, die das Ich in der Wirklichkeit zu realisiren strebt, nur nicht nach dem Ideal der absoluten Freyheit, nach dem Sittengesetze, sondern nach einer dem Sittengesetz entgegengesetzten Maxime. Daher erwachet auch sogleich nach jeder unmoralischen That das böse Gewissen mit dem schneidenden Vorwurf: Du hast nicht gethan, was du hättest thun sollen; du hast Freyheit durch Freyheit misbraucht, und verläugnet, also auch zugleich Freyheit in der Wirklichkeit dargestellt. Es ist daher auch schlechterdings unmöglich, sich selbst, absolute Freyheit, aufzugeben; weil jede unmoralische Handlung, wodurch Freyheit vernichtet, und Geistessklaverey realisirt zu werden scheint, nur durch Freyheit möglich, und folglich jeder Angriff der Freyheit gegen die Freyheit nur ein neuer Sieg der Freyheit ist. Und dies ist es auch, was das schmerzhafte, und zerfleischende Gefühl der Selbstverachtung bey dem Bewußtseyn einer Handlung wider das Gesetz der Freyheit noch mäßiget, und in die Wunde, die sich die Freyheit versetzt hat, mit eben der Hand, und durch dieselbe Handlung heilenden, und lindernden Balsam träufelt, womit der tödtliche Streich geschehen ist, weil in dem Bewußtseyn von Herabwürdigung seiner selbst

zu-

zugleich das Bewußtseyn von eigner, über alles erhabenen, Würde, und zugleich die Auffoderung sammt dem Vorsatze, sich durch Besserung dieser ursprünglichen Würde würdig zu betragen, mit enthalten ist.

Es ist schlechthin unmöglich, daß irgend ein Vernunftwesen Böses thue, um des Bösen willen; sondern alles Böse geschiehet blos um der Freyheit willen, obschon nicht nach dem Gesetze der Freyheit; das heißt, kein Vernunftwesen kann die Absicht haben, bey dem Mißbrauch der Freyheit die Freyheit selbst zu vernichten, sondern vielmehr selbst durch Handlungen wider die Freyheit die Freyheit zu behaupten. Eben so ist es auch schlechthin unmöglich, daß jemand Böses thue mit dem Vorsatz, sich nie zu bessern; sondern der Vorsatz sich zu bessern, ist nothwendig selbst in der bösen Handlung mit begriffen. Der Begriff von einem Satan ist absolut widersprechend.

XXXI.

Wie groß erscheint hier der Mensch — wie groß selbst in seiner Selbsterniedrigung und Herabwürdigung durch Sünde! Wie wird in dem Bewußtseyn des Sünders jeder Schein von Entschuldigung vernichtet, jeder Schlupfwinkel, in welchen die Eigenliebe sich flüchten könnte, verschlossen, indem ihm sein Gewissen sagt: Du, und nur du allein bist der Grund des Bösen, das durch dich verübt worden ist, nicht aber die Umstände ausser dir.

Hin-

Hingegen welch ein beseligendes Gefühl von eigner, durch seine Natur ihm gegebener, und durch seine Freyheit sanktionirter Würde drängt sich dem Rechtschaffenen auf, indem auch ihm sein Gewissen sagt: Du hast gethan, was du thun solltest; du hast dich des angestammten Adels deiner Natur durch einen selbsterrungenen Adel würdig betragen. Du bist nur durch dich, was du in der Wirklichkeit bist. Der Saame des Guten, den du ausgestreut hast, wird in einer Welt, die nicht durch blindes Ungefähr, sondern durch eine moralische, über alles, was beschränkt ist, also auch über dich, und die Mitgenossen einer beschränkten Freyheit, und über die ganze dir, und ihnen entgegengesetzte Natur erhabene Macht, regiert wird, welche die Exekution dessen, was die Kraft des beschränkten Vernunftwesens übersteigt, — dieser Saame wird ganz gewiß gedeihen, und für dich, und deines Gleichen die seligsten Früchte in der ganzen Unendlichkeit deines, und ihres Daseyns tragen. Daran kannst du so wenig zweifeln, als du an deiner eignen Existenz, und höchsten Bestimmung zu einer bis ins Unendliche fortschreitenden Moralität, und einem derselben angemessenen Zustande zweifeln kannst. Denn auf dem Boden einer nach moralischen Gesetzen regierten, und blos zum Dienste der moralischen Kraft angelegten Welt kann nichts Gutes verlohren gehen, wenn du auch in der Wirklichkeit für jetzt nichts, als das Gegentheil, sehen und erfahren solltest. Es wird ganz gewiß die Zeit kommen, da du einernden wirst, was du gesäet hast, sollte dies auch

Digitized by Google

erst jenseits des Grabes geschehen. — In welch einer entzückenden Ansicht stellt sich der Mensch, und die Welt nach unserer Theorie dem Philosophen dar! Wie wird alles Harmonie für ihn, was nach einer anderen Lehre ewiger, nie zu lösender Mißlaut bleibt! Wie alles Ordnung, was Unordnung, Einheit, was Verworrenheit, Licht, was Finsterniß, Freyheit, was Nothwendigkeit in dem Auge des Gegners ist! Wie ganz anders muß es ihm zu Muthe werden, wenn ihm unsere Theorie zuruft: Du bist kein Ding, sondern ein Ich, und als solches bist du nothwendig frey, bist deinem Wesen nach lauter Freyheit, als wenn es heißt: Du bist Ding an sich, und als solches kannst du frey seyn? —

Nein, sagt unsere Theorie, du kannst gar nicht thätig seyn weder in der Funktion des Erkennens, noch des Wollens, als nur durch dich; alles, was außer dir ist, ist nur das Materiale deiner Selbstthätigkeit, oder Freyheit; das ist das einzige ursprünglich Reale der Dinge für dich, und sonst kömmt ihnen gar keine Realität zu. Du bist also ursprünglich nichts als Freyheit und Selbstthätigkeit; und sie sind nichts, als Naturnothwendigkeit, als absoluter Mangel von Selbstthätigkeit, und selbst dies sind sie nur in Gegensatz gegen dich, den du selbst setzest und bestimmest; sie sind also in sofern nur durch dich, denn nur du bist ja der Grund des Bewußtseyns dieser von dir ausgehenden Bestimmung des Entgegengesetztseyns; du bist diejenige ursprüngliche, durch sich selbst bestimm-

stimmte Thätigkeit, wodurch das Gefühl eines Widerstandes, und folglich auch das nothwendige Bewußtseyn eines von dir verschiedenen Etwas, eines Dinges möglich wird, das ursprünglich, und wesentlich Nicht — Ich ist, und das nur durch das Gefühl der Beschränkung, durch Empfindungen, die abgenöthigt sind, und sich daher nicht auf Freyheit beziehen, näher bestimmt, und dadurch zum Dinge, zu einem bestimmten Nicht — Ich, wird.

Und in sofern sind auch die Dinge nicht durch dich, als sie ursprünglich Nicht — Ich, das ist, etwas deiner Freyheit entgegengesetztes, und also von derselben gänzlich unabhängig sind. Sie sind also nicht durch dich erschaffen, in sofern sie als an sich, als Nicht — Ich gedacht werden, so wenig du dich selbst, sofern du Ich an sich bist, erschaffen hast; die Dinge an sich, als Nicht — Ich, gedacht, sind dir unmittelbar durch deine vernünftige Natur mitgegeben; in dem Begriffe der Ichheit liegt nothwendig, und vor aller Erfahrung schon der Begriff von Nicht — Ich, als ganz unabhängig von dir vorhanden; du kannst nicht denken, oder sagen, Ich, ohne zugleich zu denken, und zu sagen, Nicht — Ich, ohne dich in eine bestimmte Sphäre zu setzen, und dich von der entgegengesetzten Sphäre des Nicht — Ich auszuschließen, ohne dich zu beschränken. Du bist also ursprünglich, und nothwendig beschränkt; deine Schranken sind das ganze Reich des Nicht — Ich; diese sind in dieser Rücksicht eben so absolut, als du selbst; so wenig du näm-

lich durch deine Freyheit deine Freyheit selbst aufheben, und dich zum Nicht — Ich machen kannst; so wenig kannst du durch deine Freyheit die Naturnothwendigkeit aufheben, und irgend ein bestimmtes Ding, ein Nicht — Ich zum Ich erheben, und mit deiner Freyheit ganz einstimmig machen, so, daß die Objektivität, die Stoffheit, der Widerstand deiner freyen Thätigkeit vernichtet würde. In deiner Natur ist also Absolutheit und Beschränktheit wesentlich mit einander verbunden, und diese Verbindung ist schlechthin unveränderlich. In dem Augenblicke, als deine Beschränktheit aufgehoben würde, würdest du auch zugleich aufhören, Ich zu seyn. Denn du würdest dir nichts mehr entgegensetzen, und dich selbst nicht mehr setzen können, und folglich auch mit dem Bewußtseyn der Schranken (der Dinge) das Selbstbewußtseyn verlieren.

Du bist nur in sofern absolut, und unbeschränkt, als du durch eigne Kraft, die von nichts außer dir abhängt, dich deiner Beschränktheit (deiner Ichheit, die du aus der Sphäre des Nicht — Ich ausschließest) bewußt werden kannst; und du bist nur in sofern beschränkt, als du dich deiner Unbeschränktheit (deiner Ichheit, die der Grund des Entgegensetzens, und folglich des Bewußtseyns des in dieser Rücksicht von dir abhängigen Nicht — Ich ist) bewußt wirst, und dich als das absolute Princip, von welchem alles Bestimmen sowohl des Ich, als Nicht — Ich ausgehet, durch dich

selbst

selbst bestimmest. Das Nicht – Ich ist in sofern von dir abhängig, als ein absoluter Akt des Entgegensetzens nöthig ist, um dir des Nicht – Ich bewußt zu werden; es ist von dir unabhängig, in sofern jener absolute Akt des Entgegensetzens durch die Natur der Ichheit absolut nothwendig, und in dieser Rücksicht nicht frey, sondern durch das Nicht – Ich beschränkt ist. In der ersten Rücksicht bist du absolut unbeschränkt, nichts, als absolute Freyheit; in der zweyten Rücksicht absolut beschränkt, nichts, als absolute Beschränktheit, die in der ganzen Unendlichkeit nicht aufgehoben werden kann, ohne daß du aufhörest, Ich zu seyn. In der ersten Rücksicht bist du nothwendige Freyheit, das heißt, du bist nothwendig frey; in der zweyten freye Nothwendigkeit, das heißt, du bist frey nothwendig, oder beschränkt, weil du deine Ichheit nie aufgeben willst, und also auch nicht wollen kannst, daß deine Beschränktheit gänzlich aufgehoben werde. Beydes ist also ein Selbstbestimmen um des Selbstbestimmens willen, um dich als Ich zu behaupten, also eine und dieselbe Freyheit, aber immer eine durch Naturnothwendigkeit beschränkte Freyheit, die mit dem passendsten Ausdruck Ich heißt, in welchem Begriff Absolutheit und Beschränktheit in unzertrennlicher Verbindung ist, wo die Absolutheit durch die Beschränktheit, und die Beschränktheit durch die Absolutheit bestimmt ist.

Das absolute Ich wird bey der Bestimmung der Möglichkeit des Bewußtseyns vom Ich und Nicht – Ich nur in

dem künstlichen, durch freye Abstraktion möglichen Bewußtseyn des Philosophen vorausgedacht; aber in dem wirklichen Bewußtseyn ist immer Ich und Nicht — Ich durch absolute Synthesis ursprünglich mit einander verbunden, so, daß dabey das Bewußtseyn vom Grunde und Begründeten gar nicht vorkommt, noch vorkommen kann — der vorzügliche, ja wesentliche Grund, warum die Philosophie nicht auf Erfahrung gegründet werden kann. Der Philosoph erhebt sich mit dem Bewußtseyn der absoluten Freyheit über die Erfahrung, trennet Ich, und Nicht-Ich von einander, um in dieser Absonderung das Wesen des Ich, und vermittelst dieses durch Gegensatz auch das Wesen des Nicht — Ich zu erkennen, und zu bestimmen, und erhält dadurch einen Begriff von dem Ich, das er als absolute Freyheit vorfindet, nicht durch das Bewußtseyn als Thatsache, durch das natürliche, nothwendig bestimmte Bewußtseyn, sondern durch ein Bewußtseyn, als absolute Thathandlung, durch ein künstliches, nur vermittelst einer absolut freyen Abstraktion mögliches Bewußtseyn, also ein Bewußtseyn, das nicht durch Naturnothwendigkeit, sondern blos durch absolute Freyheit bestimmt ist, freyes Selbstbewußtseyn, welches der ursprüngliche Charakter des Ich an sich ist.

XXXII.

Nun hat er dadurch, daß er sich durch absolute Freyheit über alle Erfahrung erhoben hat, ein reines, von jedem Objekte ganz unabhängiges, und nur durch Frey-

Freyheit bestimmtes Wissen erlangt — ein Wissen, das er nicht in seinem Bewußtseyn als nothwendig bestimmt, und gegeben vorfindet, ohne zu wissen, wie er dazu gekommen ist, sondern das er selbst hervorgebracht hat, und von dem er daher bestimmt weiß, wie er dazu gekommen ist, und das er blos seiner Freyheit, keinesweges aber der Naturnothwendigkeit zu verdanken hat. Dieses Wissen ist nur in sofern bestimmt, als er es selbst, unabhängig von aller Naturnothwendigkeit, bestimmt hat. Nun weiß er also mit unmittelbarer Gewißheit, daß er ursprünglich nicht nothwendig an Naturnothwendigkeit, sondern blos an Freyheit gefesselt, daß er nothwendig frey, und nichts, als Freyheit ist. Und selbst diese Bande der Freyheit hat er gelöset, indem er das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit in ein ganz freyes, durch künstliche Abstraktion errungenes Bewußtseyn verwandelt hat. Seine absolute Freyheit beweiset ihm unmittelbar das freye Bewußtseyn seiner absoluten Thathandlung, oder vielmehr seine ursprüngliche Freyheit ist seine absolute Thathandlung selbst; diese ist das Auge, das sich selbst siehet, wie es an sich ist, statt daß das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, das ihm als blosse Thatsache gegeben ist, ein Glas ist, durch welches das Auge der Freyheit sich selbst verkehrt, und unrichtig erblickt, wenn es von dem Philosophen aus der Absicht gebraucht wird, um die Freyheit ihrer ursprünglichen Natur nach kennen zu lernen. Denn die optische Täuschung ist hier unvermeidlich, wenn man sich nicht über die Er-

 sah-

fahrung erheben kann, und die Freyheit erscheint nothwendig als Nothwendigkeit, als ein Bestimmtseyn, keinesweges aber als wahre Freyheit, als Selbstbestimmen.

XXXIII.

Der Philosoph, der sich auf solche Art über alle Erfahrung erhoben, und die Freyheit in ihrem ursprünglichen Handeln durch die Reflexion auf das Handeln selbst in der freyen Abstraktion erblickt, und daher sie nicht als nothwendige Thatsache, wie sie in gemeinen Bewußtseyn gegeben ist, sondern als freye Thathandlung, wie sie das Bewußtseyn selbst hervorbringt, kennen gelernt hat — weiß nun unmittelbar, was das Ich an sich ist. Er stellt nun nicht mehr den problematischen Satz auf, daß das Ich frey seyn könne; sondern den kategorischen, daß es frey seyn müsse, weil sein Wesen in Freyheit bestehet, und folglich diese nicht weggedacht werden kann, ohne daß das Ich selbst aufgehoben werde. Ihm ist das Ich nicht mehr, wie dem Dogmatiker, und falschen Kritiker, ein undurchdringliches Geheimniß, weil es ihm nicht Ding an sich, sondern Ich an sich ist. Das Ich ist ihm Ich an sich, heißt: Das Ich ist auf seinem Stand- und Gesichtspunkte ursprünglich und wesentlich nichts, als Selbstbewußtseyn; sein Wesen bestehet darin, daß es sich nothwendig als das setzt, und bestimmt, was es an sich, also unabhängig von allen Dingen, ist. Weit gefehlt also, daß das Ich nicht wissen sollte, was es an

sich

sich ist, muß es vielmehr dieses wissen; weil es sonst nicht wissen könnte, was ihm entgegengesetzt, was Nicht-Ich ist, und folglich gar nichts wissen könnte. So gewiß also das Ich überhaupt weiß, weiß es nothwendig, was es ursprünglich, und an sich ist. Und dieses Selbstbewußtseyn ist nichts anders, als absolute Freyheit. Denn dieses Selbstbewußtseyn ist durch kein Objekt, sondern schlechthin durch sich selbst bestimmt; es setzt keinen Grund, als nur sich selbst, voraus; es ist blos, weil es ist. Was aber durch sich selbst bestimmt ist, was von nichts, als von sich selbst abhängt, was sein eigner Grund ist, das ist Freyheit. Diese läßt sich schlechterdings nicht anders bestimmen. Sobald man sie auf etwas anders, als auf sich selbst, gründen, oder ihr nur etwas an die Seite setzen will, wovon sie abhangen soll, so wird sie vernichtet. Sie ist also mit Selbstbewußtseyn identisch.

Wäre aber das Ich ursprünglich ein Ding an sich, so könnte man außer den Erscheinungen dieses Dinges schlechthin nichts von ihm wissen; es müßte ewig eine qualitas occulta bleiben. Der wesentliche Charakter des Dinges bestehet darin, daß es sich weder seiner, noch anderer Dinge bewußt seyn kann. Das Ich als Ding an sich könnte also nicht wesentlich und nothwendig bewußtseyend seyn. Aber wenn das Ich jenseits der Erfahrung Ding an sich wäre, so müßte das empirische Ich ein bestimmtes Ding seyn; und dann ließe sich die Mög-

lichkeit des Bewußtseyns nicht nur keinesweges erklären, sondern die absolute Unmöglichkeit desselben läge am Tage. Denn da das Ich als Ding an sich sich seiner schlechthin nicht bewußt seyn könnte, so könnte es auch als in der Erfahrung bestimmtes Ding sich seiner nicht bewußt seyn. Das, was der Erscheinung zu Grunde liegt, soll ja der Erscheinung seine Realität mittheilen, es soll der Grund von allem dem seyn, was in der Erscheinung vorkommt. Wie kann aber das Ding an sich der Erscheinung mittheilen, was es selbst nicht hat, wovon es vielmehr das absolute Gegentheil ist? Wie kann es das begründen, dessen es selbst bedarf? Wie kann aus einer absoluten Negation eine absolute Realität hervorgehen? Dies wäre in der That eine Schöpfung aus Nichts, und durch Nichts. Soll aber das Ich als Ding an sich den Grund des empirischen Bewußtseyns in sich enthalten, so weiß man ja von dem Ich als Ding etwas; und die Behauptung, daß man von dem Ich als Ding an sich schlechthin nichts wissen könne, ist widersprechend, und hebt sich selbst auf. Ja noch mehr: soll das Ich als Ding an sich, der Grund des empirischen Bewußtseyns seyn, so muß es absolut selbst bewußtseyend seyn, oder ein absolutes Bewußtseyn haben, und so weiß man ja von ihm, daß sein Wesen in absolutem Selbstbewußt-[illegible]n bestehe, und kennt es folglich, wie es an sich ist; und so [illegible] wäre es absolutes Ich, und Nicht — Ich zugleich; es wä[illegible] das erste, weil der wesentliche Charakter des Ich darin beste[illegible], daß es sich seiner selbst bewußt ist;

Digitized by Google

ist; es wäre das zweyte, weil es als Ding an sich schlechterdings kein Bewußtseyn haben könnte; denn das Wesen des Dinges bestehet in dem absoluten Mangel an Bewußtseyn. Und so müßte sich das Ich selbst aufheben.

XXXIV.

Endlich nehmen ja die Kantianer in der vernunft- und leblosen Natur auch Dinge als Erscheinungen an, deren jedem, nach ihrer Behauptung, ein Ding an sich zu Grunde liegt. So wie man nun, nach Herrn Kiesewetter, und den übrigen Kantianern überhaupt, sagen kann: Eine Handlung kann frey seyn, in sofern sie von einem Dinge an sich herrührt; nicht sie ist frey, weil wir von Dingen an sich nichts wissen können: — so ist man vollkommen berechtigt, diesen Satz nicht blos auf das Ich, sondern auch auf jedes bestimmte Nicht-Ich anzuwenden. Denn, nach Herrn Kiesewetter, bestehet das Wesen des Dinges an sich (von dem man doch versichert, daß man gar nichts weiß) darin, daß in ihm der Grund einer freyen Handlung in der Sinnenwelt liegen, und daß folglich das Ding an sich frey seyn kann, wenn gleich das Ding, als Erscheinung, nicht frey ist. Das Ich wird also allen körperlichen Dingen gleichgesetzt. So wie das Ich als Ding an sich frey seyn kann, so muß auch der Ochse, der Baum, der Stein, kurz jedes Ding in der Körperwelt frey seyn können; und so wird das Verhältniß unserer Freyheit zur Körperwelt gänzlich aufgehoben, nach welchem die letztere blos das Materia-

le

se der Freyheit, und der ihr durch ihre Natur selbst angewiesene Wirkungskreis ist, so, daß sie von den körperlichen Dingen einen unbeschränkt freyen Gebrauch zur Ausführung ihrer Zwecke machen kann. Denn nur Sachen kann die Freyheit als bloße Mittel gebrauchen, keinesweges aber freye Wesen.

Wenn ich nun Herrn Kiesewetter frage, warum es erlaubt sey, einen Ochsen todt zu schlagen, aber keinen Menschen, so wird er sich vielleicht wundern, daß ich an einen Philosophen eine für ihn so entehrende Frage thun könne, und sich vielleicht gar nicht würdigen, zu antworten. Aber diese Frage ist in ganzem Ernste, und nicht aus Spotte aufgeworfen; sie ist wichtiger, als es Herrn Kiesewetter dünkt; ihre Beantwortung führet uns zum Ziele, und zeigt unsere Behauptung, daß das Ich, wie es an sich ist, nothwendig bewußtseyend und frey seyn müsse, und daß der gemeinste Menschenverstand Bewußtseyn, und Freyheit für Eins ansehe, im vollesten Lichte.

Also noch einmal: Warum ists erlaubt, einen Ochsen zu tödten, und keinen Menschen? Der gemeinste Mann wird antworten, weil der Ochse Ochse, und der Mensch Mensch ist, wodurch er nichts anders sagen will, als weil der Ochse ein vernunftloses, und folglich kein freyes, der Mensch aber ein vernünftiges, und freyes Wesen ist. Und woher kann denn ein Mensch wissen, daß

irgend

irgend ein Ding in Menschengestalt ein vernünftiges, freyes Wesen sey? Ist die Vernunft, oder Freyheit, als ein Wesen sichtbar, wie eine Gestalt? Nein; also ist die Gestalt nicht der letzte, entscheidende Grund, daß man ein Wesen für vernünftig und frey hält; sonst müßte man auch den Orang Outang, der dem Menschen an Gestalt äußerst ähnlich ist, für ein vernünftiges Wesen halten. Der entscheidende Grund ist das Bewußtseyn, das ein Wesen in Menschengestalt, durch Begriffe, in Worten, oder Mienen dargestellt, äußert. Man setzt also allgemein, selbst unter dem gemeinsten Manne, durch Naturnothwendigkeit gedrungen, voraus, daß das Bewußtseyn, das Vermögen, zu begreifen, der wesentliche Charakter der Ichheit an sich, der Vernunft, der Freyheit, daß ein bewußtseyendes Wesen nothwendig frey, und ein freyes Wesen nothwendig bewußtseyend, und folglich Bewußtseyn, und Freyheit wesentlich Eins sey. So bald man also eines Wesens ansichtig wird, das Bewußtseyn äußert, so ruft der Gemeinsinn einem jeden zu, was Schelling eben so schön als erhaben sagt: „Schaudre zurück; hier ist Menschheit!" Das heißt: Setze deiner Freyheit Schranken; denn du hast es nicht mit einem Dinge zu thun, das du als bloßes Mittel frey zur Ausführung deiner Zwecke benutzen kannst, sondern mit einem Ich, das als solches, nothwendig, eben so, wie du, weiß, daß es Ich, und folglich frey, und das weder ein Ding ist, noch je ein Ding werden kann.

XXXV.

Unsere Theorie stellt also gerade das als Resultat eines ganz freyen, durch Abstraktion von allem Wirklichen erzeugten Bewußtseyns auf, was der gemeine Menschensinn, durch ein nothwendiges, natürliches Bewußtseyn voraussetzt, daß das Wesen des Ich an sich in Bewußtseyn, und Freyheit bestehe, und daß sich folglich die spekulirende Vernunft verirrt habe, wenn sie blos behauptet, daß das Ich frey seyn könne. Die wahre Philosophie muß, wie wir schon oben gezeigt haben, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes begründen, darf aber dieselben keineswegs aufheben; daher wird sie auch auf dieselben Resultate kommen, und dies entscheidet für ihre Wahrheit, wie es hier wirklich der Fall ist. Unsere Philosophie behauptet in Uebereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstand: Das Ich ist nothwendig bewußtseyend, und frey; Bewußtseyn, und Freyheit ist Eins. Das Ich kann nichts anders seyn; es ist an sich so, und weiter nichts. Es liegt in seinem Wesen gar keine qualitas occulta; das Ich ist sich selbst das Klarste, was es nur irgend geben kann.

XXXVI.

So wie sich das Ich an sich nothwendig kennt, so weiß es auch nothwendig, was die Dinge an sich sind. Ihr Wesen wird durch Gegensatz auf eine untrügliche Art bestimmt; sie sind gerade das Gegentheil von dem, was das Ich ist, sie sind ihrem Wesen nach, also vor aller Er-

sah-

fahrung, Nicht — Ich. Sie sind nur in sofern in der Erfahrung, als Dinge bestimmt, als sie vor aller Erfahrung, als Nicht — Ich bestimmt sind. Ihre Bestimmtheit liegt schon in dem ursprünglichen, und nothwendigen Begriff, den das Ich durch das Selbstbewußtseyn von sich selbst hat. So wie sich das Ich setzt, setzt es auch nothwendig das Nicht — Ich. Denn das Ich kann sich nur dadurch bewußt werden, daß es seiner freyen Thätigkeit bewußt wird, weil sein Wesen in freyer Thätigkeit bestehet; aber das Bewußtseyn der freyen Thätigkeit ist bedingt durch Wahrnehmung von Widerstand, der auf dieselbe geschieht, mithin ist das Bewußtseyn von Ich und Nicht — Ich unzertrennlich mit einander verbunden, und kann eigentlich gar nicht getrennt werden, als durch eine künstliche Abstraktion. Aber selbst bey der Abstraktion wird zugleich auf das Abstrahirte nothwendig mit reflektirt; denn es wird nur von dem Einen abstrahirt, und auf das andere, was in der Abstraktion übrig bleibt, reflektirt, um es genau bestimmen zu können. Es kann aber nicht genau bestimmt werden, ohne daß es durch eine scharfe Gränzlinie, die zwischen beyden zu ziehen ist, von der Sphäre des Gegentheils ausgeschlossen, und folglich ohne daß zugleich auf das Gegentheil, von welchem abstrahirt werden soll, reflektirt wird. Daher ist jede Abstraktion zugleich auch eine Reflexion auf das, wovon abstrahirt werden soll. Abstraktion, und Reflexion sind dem Wesen nach identisch, und nur durch die Ansicht verschieden.

Das

Das Ich ist seinem Wesen nach ein freyes Streben ins Unendliche; denn abgesondert von dem Nicht - Ich gedacht, ist es nichts, als Freyheit. Folglich beschränkt sich das Ich, als solches, in diesem Streben nicht, und kann sich nicht beschränken, weil es sonst auf seine eigne Vernichtung ausgieng. Aber das Ich soll sich nothwendig seiner selbst bewußt werden, und zufolge dieses nothwendigen Bewußtseyns, ohne welches es kein Ich seyn würde, sein Wesen bestimmen, das heißt, sich beschränken, zwischen sich, und einem gewissen Etwas eine scharfe Gränzlinie ziehen. Wir scheinen hier in einen Widerspruch gerathen zu seyn. Das Ich kann sich nicht beschränken, behaupten wir jetzt. Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch heben, daß vorausgesetzt wird, die Schranken, an welche das Ich nothwendig gefesselt ist, um Ich zu seyn, seyen kein Produkt des Ich, oder der Freyheit, sondern unabhängig von der Freyheit vorhanden, setzen sich dem freyen Streben entgegen, als nothwendige Bedingung für das Ich, damit eine Gränze zwischen ihm, und einem Etwas, das ihm entgegengesetzt ist, gezogen, das Ich sich bewußt werden, und die freye Thätigkeit durch einen Widerstand sich äußern könne. Das Streben des freyen Ich, als solchen, gehet ins Unendliche; es hat an sich keine immanente Grenze. Aber dieses Streben wird auf eine dem Ich ganz unbegreifliche Art gehemmt durch einen Widerstand; nun wird es erst möglich, daß die Freyheit ihrer Thätigkeit sich selbst bewußt werden, sich als lauter Thätigkeit in Gegensatz gegen

das,

das, was hier bestehet, und durch sein Bestehen dem freyen Streben widerstehet, bestimmen kann. Wenn es sich nothwendig als Ich bestimmt, so bestimmt es eben so nothwendig das Bestehende, und durch seine Natur Widerstehende als Nicht — Ich.

Durch den Anstoß, der auf das freye Streben geschiehet, wird dieses zu sich selbst zurückgetrieben; dadurch entstehet ein Gefühl, der Ausdruck von Naturnothwendigkeit, und Beschränkung; dieses Gefühl, da es nichts, als Nothwendigkeit, und Beschränkung, folglich dem Ich, als freyem Streben, entgegengesetzt ist, wird eben deswegen nicht auf das Ich, sondern auf das Nicht — Ich, als wirkende Ursache bezogen. Jedes Gefühl ist ein Mannichfaltiges, dessen einzelne Theile durch die Reflexion auf dasselbe aufgefaßt, analysirt, und endlich wieder verbunden werden. Durch die Reflexion auf das vorhandene Gefühl, das dem Ich, als solchem, als freyem Streben, fremde ist, wird das Gefühl Empfindung — ein sehr passender Ausdruck — gleichsam etwas in sich selbst Gefundenes, das dem freyen Streben sich widersetzt, das zu dem Wesen des Ich nicht gehöret, und von dem man daher nicht weiß, wie es in das Ich gekommen ist. Es deutet nothwendig auf etwas von dem Ich Unabhängiges, auf etwas Absolutes außer dem Ich, von dem sich gar kein Grund angeben läßt, als auf die wirkende Ursache dieses dem freyen Ich zufälligen, und fremden Gefühls. Dieses Etwas, das als die Ursache der Beschränkung be-

stimmt wird, wird dem Ich, als absoluter Freyheit, entgegengesetzt, und ist folglich seinem ursprünglichen Wesen nach Nicht — Ich, das bloße Gegentheil vom Ich. So wie das Ich seiner Natur nach, also vor aller Erfahrung, nothwendig als bloße Freyheit zu setzen ist, so muß auch das Nicht — Ich als die bloße Negation von Freyheit, als absolute Nothwendigkeit gesetzt werden.

Soll ein Bewußtseyn von beyden möglich werden, so können sie nicht in dieser absoluten Entgegensetzung bleiben, sondern beyde müssen sich in irgend einem Punkte gleichgesetzt werden. Denn Ich und Nicht — Ich in ihrer Absolutheit entgegengesetzt, heben sich schlechthin einander auf. Dem absoluten Ich entgegengesetzt ist das Nicht — Ich schlechthin Nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Größe, wie Fichte sagt.

Beyde, Ich und Nicht — Ich sollen einander gleichgesetzt werden, und zwar durch das absolute Ich, weil das Ich seiner ursprünglichen Natur nach nothwendig bewußtseyend seyn soll. Sie werden einander gleichgesetzt eben dadurch, daß sie einander entgegengesetzt werden. Denn sie können nicht entgegengesetzt werden, ohne gesetzt, und zwar in dem absoluten Ich gesetzt zu werden. Was also dem Ich und Nicht — Ich gemein ist, bestehet darin, daß sie beyde gesetzt, und zwar in dem absoluten Ich gesetzt sind. Das absolute Ich ist also das dritte,

in

in welchem, und durch welches sie einander gleich gesetzt sind. Sie können aber nicht gesetzt werden, ohne bestimmt gesetzt zu werden, ohne daß zwischen beyden eine Gränze gezogen, und dadurch bestimmt wird, was das Ich, und was das Nicht-Ich ist. Sie werden also eben dadurch, daß sie einander gleich gesetzt werden, zugleich einander entgegengesetzt. Beyde, das Ich und Nicht-Ich sollen ein Etwas werden; in beyden muß daher der Charakter der Absolutheit aufgegeben werden. Denn das Absolute ist weder etwas, noch ist es Nichts, sondern es ist blos ein Unbestimmtes; es hat als solches kein Prädikat, und kann keines haben, weil es sonst bestimmt, und folglich nicht mehr absolut wäre; es ist bloß, was es ist, und weil es ist, ohne daß dieses Was und Weil zu erklären wäre. Ich und Nicht-Ich werden bestimmt gesetzt, heißt also, sie werden beschränkt; sie hören auf, absolut zu seyn, und werden ein Etwas. Dieses Etwas, der Inbegriff des Bestimmtseyns vom Ich, und Nicht-Ich, das nothwendig gedacht werden muß, wenn eines von beyden gedacht werden soll, ist ihr Wesen, ihre Realität. Aber keine bestimmte Realität ist denkbar, ohne daß zugleich die ihr entgegenstehende Negation mitgedacht werde. Denn eine Realität ist nur insofern bestimmt, als von ihrer Sphäre eine andere Realität ausgeschlossen, und daher als Negation von ihr gesetzt wird. In dem Begriff der Schranken liegt also zugleich der Begriff der Realität, und Negation.

XXXVII.

Da vom Ich ausgegangen wird, so wird dadurch das Ich nicht nur als die ursprüngliche Realität, sondern auch als die Quelle aller Realität gesetzt. Alle Realität muß aus dem Ich geschöpft werden. Es giebt kein Seyn ohne Bewußtseyn; das Bewußtseyn aber ist im Ich, ja dieses ist ursprünglich nichts, als Bewußtseyn; also absolutes Bewußtseyn. Folglich giebt es keine Realität, als die des Ich; und doch soll es auch noch außer dem Ich Realität geben, weil die Realität des Ich bestimmt werden soll, aber nicht bestimmt werden kann, ohne daß ihr eine andere Realität entgegengesetzt wird, von deren Späre die Realität des Ich auszuschließen ist. Ist das Ich nicht blos die ursprüngliche, sondern auch die Quelle aller Realität, so ist außer dem Ich nichts, als absolute Negation, und gar keine Realität, die als von dem Ich unabhängig gedacht werden könnte. Und doch muß es außer dem Ich Realität geben, und zwar nicht blos solche, die durch die Freyheit des Ich gesetzt wird, sondern auch solche, die unabhängig von der Freyheit des Ich da seyn, die derselben ursprünglich widerstehen soll, damit das Ich sich seiner absoluten Thätigkeit bewußt werden, und sein Wesen bestimmt setzen könne. Wir sind daher in einen Widerspruch gerathen.

Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch heben, daß das Ich, welches sich selbst, und das Nicht -- Ich bestimmen soll, auch zugleich durch das Nicht -- Ich bestimmt werde,

werde, und folglich dieses letztere nicht blos Negation, sondern auch Realität sey, doch so, daß das Bestimmtseyn des Ich durch das Nicht-Ich zugleich als ein Selbstbestimmen des Ich angesehen werde. Es muß hier Nothwendigkeit (Bestimmtseyn) mit Freyheit (mit Selbstbestimmen) vereiniget werden. Bestimmt das Ich blos das Nicht-Ich, so hat nur Freyheit (Selbstbestimmen) statt, und die Realität des Nicht-Ich wird gänzlich aufgehoben, es ist ein absolutes Nichts, bloße Negation; wird hingegen das Ich blos durch das Nicht-Ich bestimmt, so hat nur Nothwendigkeit (Bestimmtseyn) statt, und die Realität des Ich gehet gänzlich verlohren, die darin bestehet, daß es sich, und alles außer sich, als seyend setzt, und daher als der absolute Grund des Bewußtseyns überhaupt gedacht werden muß: Das Ich, als solches, wird in diesem Falle, wenn ihm ein bloßes Bestimmtseyn zukommt, ein absolutes Nichts, bloße Negation. Im ersten Falle bekommen wir einen transscendenten Idealismus, der nicht blos vom Ich ausgehet, um das Ich und Nicht-Ich zu bestimmen, wie dies der transscendale Idealismus thut; sondern blos bey dem Ich stehen bleibt, und das Ich nur durch das Ich zu bestimmen strebt, welches unmöglich ist, weil dem Ich keine Sphäre angewiesen werden kann, ohne daß es zugleich von einer andern ausgeschlossen wird, und folglich kein Bestimmen ohne Bestimmenseyn in dem Ich statt haben kann. In diesem Systeme ist das Nicht-Ich eine bloße Einbildung; die Nothwendigkeit des Bewußtseyns, daß Dinge außer uns

 sind,

sind, ist bloßer Schein; folglich entspricht unsern Vorstellungen von den Dingen nichts Reales außer dem Ich. Alles, was außer dem Ich als unabhängig von demselben existirend gesetzt wird, ist ein bloßes Produkt der Freyheit, die durch nichts beschränkt wird. Es haben daher gar keine realen Schranken des Ich statt. Aber auf solche Art wird nicht nur das Nicht-Ich, sondern auch das Ich aufgehoben. Denn das Ich kann nicht als Ich gesetzt werden, wenn ihm nichts entgegengesetzt wird, dessen Wesen darin bestehe, daß es ursprünglich von der Freyheit des Ich nicht abhänge, sondern als absolut gedacht werden müsse. In diesem Systeme ist also das Ich – Ich und Nicht – Ich zugleich. Es ist Ich, weil es als Ich gesetzt, oder bestimmt werden soll; es ist Nicht – Ich, weil es nicht bestimmt werden kann, als nur unter der Bedingung eines in der entgegengesetzten Sphäre liegenden Nicht – Ich, welches geläugnet wird.

In dem zweyten Falle enthalten wir einen transscendenten Materialismus, der unmittelbar von dem Nicht – Ich (der Materie) ausgehet, und bey demselben in sofern stehen bleibt, als er das Nicht – Ich blos durch das Nicht – Ich zu bestimmen strebt, welches ebenfalls unmöglich ist, weil das Nicht – Ich sich schlechterdings nicht selbst bestimmen kann, sondern theils das Ich als Grund, theils als Bedingung seines Bestimmtseyns voraussetzt. Das Nicht – Ich bedarf des Ich als Grund seines Bestimmtseyns, weil das Bestimmen, als Akt der

Frey-

Freyheit, von dem Ich ausgehen muß, welches nur in sofern Ich heißt, als es bewußtseyend, oder selbstbestimmend ist. Es bedarf ferner des Ich, als Bedingung seines Bestimmtseyns, weil es keine bestimmte Sphäre als Nicht — Ich haben kann, ohne daß ihm eine andere Sphäre, die der Ichheit, entgegengesetzt wird.

In diesem System ist das Ich, wenn es als selbstbestimmend, oder frey, und folglich der Materie entgegengesetzt, gedacht wird, nichts, als Einbildung; die Nothwendigkeit des Bewußtseyns von Freyheit, welches der wesentliche Charakter des Ich ist, ist keine Erscheinung, sondern bloßer Schein; folglich entspricht unserer nothwendigen Vorstellung von Freyheit nichts Reales, kein eigentlich absolutes Ich, als Grund des im Bewußtseyn vorkommenden Ich. Alles ist Materie, und Product derselben, folglich auch das Ich, und das Bewußtseyn überhaupt sowohl von dem Ich, als Nicht — Ich. Es haben gar keine Schranken des Nicht — Ich durch das Ich statt. Es giebt kein Selbstbestimmen, sondern nur Bestimmtseyn; keine Freyheit, sondern nur Naturnothwendigkeit.

XXXVIII.

Um diesen beyden, gleichgefährlichen, Klippen, an welchen die Würde der Menschheit nothwendig scheitert, wenn man das Wissen blos auf Erfahrung gründet, auszuweichen, muß behauptet werden, daß weder das

Nicht — Ich ausschliessend, und durchgängig absolut durch das Ich, noch das Ich eben so durch das Nicht — Ich bestimmt werde, sondern daß die Bestimmung wechselseitig geschehe, so, daß die Negation nicht als bloßes Nichts, sondern zugleich als Realität, und die Realität nicht als bloße Realität, sondern zugleich als Negation gedacht werden könne. Dieses geschiehet dadurch, daß sowohl das Ich, als das Nicht — Ich theilbar gesetzt werden. Das Ich wird theilbar gesetzt; heißt, es wird dem Ich durch das Ich ein gewisses Quantum von Realität zugetheilt, und zugleich ein gewisses Quantum von Realität von demselben abgesondert, und dem Nicht — Ich zugetheilt, so, daß durch die Negation die Realität des Ich nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufgehoben wird. Das Ich setzt sich selbst herab in eine Sphäre, als ein durch sich selbst, und in sich selbst Gesetztes; es kommt als Ich im Ich (in dem Bewußtseyn) durch sich selbst durch absolutes Selbstbestimmen bestimmt vor. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, in sofern, das ist, nach denjenigen Theilen der Realität, nach welchen das Nicht — Ich gesetzt ist; es ist nicht als Nicht — Ich, sondern als Ich im Ich gesetzt. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht — Ich beygelegt wird, ist im Ich aufgehoben. — Das Nicht — Ich wird als theilbar gesetzt, heißt: Es wird dem Nicht — Ich durch das Ich ein gewisses Quantum von Realität zugetheilt, und zugleich demselben ein gewisses Quantum von Realität genommen, und dem Ich zugetheilt, so, daß durch die Negation die

Rea-

Realität des Nicht — Ich nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufgehoben wird. Das Nicht — Ich ist in dem Ich nicht gesetzt, d. i. nach derjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Ich gesetzt ist. Das Selbstbestimmen gehet immer vom Ich aus, ohne daß jedoch die Realität des Nicht — Ich aufgehoben werde. Sowohl das Ich, als das Nicht — Ich ist ein Gesetztes, aber nur durch das Ich gesetzt. Das Nicht — Ich kann sich nicht selbst, wie das Ich, in eine Sphäre setzen; es kommt nicht im Ich (in dem Bewußtseyn) als durch sich selbst gesetzt, als Selbstbestimmen vor. Das Selbstbestimmen gehet von dem Ich aus, folglich ist auch alle Realität in dem Ich durch das Ich niedergelegt, und von derselben kommt dem Nicht — Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und dem Ich diejenige, von der das Nicht — Ich ausgeschlossen ist.

Der Vereinigungspunkt also von Ich und Nicht — Ich ist der Begriff der Quantitätsfähigkeit überhaupt, nicht einer bestimmten Quantität, oder der Begriff der Theilbarkeit. Beyde haben eine durch ihr Entgegengesetztes bestimmbare Quantität. Keines hebt also das andere auf, sondern setzt es vielmehr nothwendig theils als bloße Bedingung; theils als Grund und Bedingung zugleich voraus. Das Ich setzt das Nicht — Ich als bloße Bedingung des Selbstbestimmens, das einzig von dem Ich ausgehet, voraus. Das Ich bestimmt sich selbst, und unabhängig von dem Nicht —

 Ich

Ich, insofern es wesentlich bewußtseyend, absolutes Bewußtseyn ist; aber ein absolutes Bewußtseyn ist eine unendliche Kreislinie, die, da sie auf ihrem Wege keinen Widerstand findet, nie gehemmt, und durch die Hemmung zu sich selbst zurückgetrieben wird, folglich nie vermittelst des Widerstandes ihres freyen Strebens, noch vermittelst ihres freyen Strebens des Widerstandes bewußt wird, in der Unendlichkeit zusammen läuft, und auf solche Art, ohne je zurückgestosen zu werden, in sich selbst zurück kehret. Soll dieses absolute Bewustseyn ein bestimmtes, das ist, Selbstbewußtseyn werden und ein stätiges Selbstbewußtseyn bleiben, so, daß das Ich nie aufhört, Ich zu seyn, so muß das absolute Bewußtseyn, als ein Streben ins Unendliche gedacht, wodurch eine Linie beschrieben wird, durch irgend ein noch unbestimmtes, also absolutes, und von dem Ich unabhängiges Etwas, das dem Streben in seinem Laufe widerstehet, in sich selbst zurückgetrieben, und zwar alle Augenblicke zurückgetrieben werden, so, daß die Kreislinie nie vollendet werden kann, und das Streben ins Unendliche durch immer neuen Widerstand bleibt. Nur so kann das absolute Bewußtseyn Selbstbewußtseyn, oder das absolute Ich sich seiner selbst bewußt werden, sich selbst bestimmen, wenn sich seinem Streben ein von ihm unabhängiges Etwas widersetzet, und auf solche Art zugleich ein bestimmtes Bewußtseyn von diesem letzteren nothwendig wird, dem es zugleich entgegen und gleich gesetzt ist, gegen welches es sich zugleich als Negation, und Realität ver-

hält

hält, so wie auch dasselbe Verhältniß des ersten zu dem letzten statt hat. Beyde sind innigst vereinigt, ohne daß das Eine durch das andere aufgehoben werde. Das Bewußtseyn des Strebens ins Unendliche ist durch das Bewußtseyn des Widerstandes, und dieses durch jenes bedingt. Der Widerstand kündigt sich durch das Gefühl, als das Bewußtseyn der Beschränkung, an. Das Ich findet dieses Gefühl in sich selbst, denn es ist das Bewußtseyn der Beschränkung selbst; es wird in dieser Rücksicht Empfindung, gleichsam in sich Findung genannt; es findet dasselbe durch sich selbst, durch sein Streben ins unendliche, als wirkende Ursache dieses Fundes, vermittelst eines dem Streben widerstehenden Etwas, als Bedingung (nicht als wirkender Ursache) jenes Fundes. Daher beziehet das Ich nothwendig das Gefühl theils auf sich als wirkende Ursache, theils auf etwas außer sich, als bedingende Ursache. Das Ich fühlet sich selbst, ist sich einer Beschränkung bewußt, beschränkt sich in sofern selbst, als das Bewußtseyn nur dem Ich zukommen kann; das Ich fühlt ein Etwas, ist sich eines Widerstandes bewußt, der nicht dem Ich selbst, als strebend ins Unendliche, sondern einem etwas, das dem Ich entgegen gesetzt ist, dem Nicht — Ich, das als solches nicht strebt, sondern bloß ruhet, und daher dem strebenden Ich auf seinem Laufe widerstehet, zugeschrieben werden muß. Das Bewußtseyn der Beschränkung, oder das Gefühl, beziehet sich daher nicht auf das Nicht — Ich als wirkende, sondern bloß als passive

Ursache

Ursache, die Bedingung heißt. Mann kann aus diesem Grunde nicht sagen: Das Nicht-Ich fühlet, und dieses Gefühl wird in das Bewußtseyn aufgenommmen; sondern: Es ist nur die nothwendige Bedingung, daß gefühlt wird. Auf solche Art ist das Gefühl das Mittelglied, wodurch die übersinnliche Welt, Ich und Nicht-Ich, Freyheit und Nothwendigkeit auf das unzertrennlichste mit einander verbunden wird. Vermittelst des Gefühles wird durch das Ich eine scharfe Gränzlinie gezogen zwischen dem Ich und Nicht-Ich, und jedem seine bestimmte Sphäre angewiesen. In jedem wirklichen Bewußtseyn kömmt nothwendig Ich und Nicht-Ich zugleich, nach dem Begriffe der Wechselwirkung, vor; es kommt nicht zuerst das Selbstbewußtseyn, und als Folge desselben das Bewußtseyn dessen, was dem Ich entgegen gesetzt ist, vor; noch ist das erstere eine Folge des letztern; sondern beydes macht nur in seiner Vereinigung ein und dasselbe Bewußtseyn aus. Eines ist durch das andere bedingt.

Wenn in der Spekulation das Ich von dem Nicht-Ich, oder das reine Selbstbewußtseyn von dem objektiven Bewußtseyn getrennt wird, so geschieht es nur, um das Ich an sich, abgesondert von allem, was es nicht ist, seinem ursprünglichen Charakter nach kennen zu lernen, dann auch durch Gegensatz die Natur des Nicht-Ich bestimmen zu können, auf solche Art den letzten Grund alles Bewußtseyns, oder aller Erfahrung zu finden, und ein ganz reines Wissen, zu Stande zu bringen, woraus sich alles wirkliche Wissen oder die ganze Erfah-

fahrung erklären läßt. Durch dieses reine Wissen soll also gar nichts in dem wirklichen Bewußtseyn verändert, sondern dieses soll vielmehr bestätigt werden. Es soll nur ein Wissen zu Stande kommen, aus welchem unabhängig von dem wirklichen Wissen, also vor aller Erfahrung, das wirkliche Wissen, so wie es ist, und in der ganzen Unendlichkeit nothwendig seyn wird, deducirt wird, damit wir mit untrüglicher Gewißheit wissen können, nicht bloß, daß unser Wissen so, oder so beschaffen sey, wie das auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns der Fall ist; sondern warum es so und so beschaffen sey, und schlechterdings nicht anders beschaffen seyn könne. Es drängt sich uns mit Nothwendigkeit das Bewußtseyn auf, daß wir frey sind, und daß außer uns durch Naturnothwendigkeit bestimmte Dinge, die also ihrem Wesen nach nicht frey, folglich Nicht-Ich sind, existiren. Nach dem gemeinen Bewußtseyn, auf dem Standpunkt der Erfahrung, ist einmal unser Wissen von uns, und den Dingen so bestimmt, ohne daß wir den Grund kennen, warum dasselbe so und nicht anders bestimmt seyn könne: es entstehet in dem nachdenkenden Menschen die Frage: Bin ich denn wirklich frey; ist ausser mir wirklich etwas, das von meiner Freyheit unabhängig ist, und derselben widerstehet? Ist das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und bloßer Naturnothwendigkeit wirklich nothwendig, und nicht bloß zufällig? Welches ist der Grund des nothwendigen Bewußtseyns von Freyheit so wohl, als Naturnothwendigkeit? Ist dieser

Grund

Grund gar nicht zu finden, so bleibt es ewig ungewiß, ob unsern nothwendigen Vorstellungen von Freyheit, und Naturnothwendigkeit wirklich etwas Reales, absolute Nothwendigkeit von Freyheit und Naturnothwendig entspreche, so daß die in unserm Bewußtseyn vorkommende Nothwendigkeit den Charakter der Zufälligkeit verliere, und jenen der Absolutheit annehme. Eben so drängt sich uns nothwendig der Glaube auf, daß wir Pflichten haben, daß sich unsere Existenz nicht auf dieses spannenlange Erdenleben beschränke, sondern in die Unendlichkeit hinaus erstrecke; daß eine unbeschränkte moralische Kraft sey, die wir Gott nennen, wodurch alle Foderungen der Vernunft in Rücksicht auf unsere Bestimmung möglich werden. Allein hat denn dieser nothwendige Glaube, der eigentlich mit dem Glauben an Freyheit in Eins zusammen fällt, und durch das obige nur näher bestimmt wird — hat denn dieser Glaube wirklich Realität? Und wo liegt der Grund, wodurch ich unerschütterliche Gewißheit in Rücksicht auf die Aussicht des wirklichen Bewußtseyns, in welchem dieser nothwendige Glaube liegt, erhalte?

XXXXI.

Der Mensch, der sich einmal diese Fragen vorgelegt hat, kann unmöglich in Ungewißheit bleiben wollen. Er wird nothwendig zur Untersuchung des letzten Grundes jenes nothwendigen Glaubens hingetrieben, um, wo möglich, auf eine untrügliche Art gewiß zu werden, daß jene

Noth-

Nothwendigkeit, die sich in dem wirklichen Bewußtseyn ankündigt, nicht täusche, nicht blos scheinbar und zufällig, sondern absolut sey. Sucht er nun diesen Grund in dem wirklichen Bewußtseyn selbst auf, so verlieret er durch diese ganz zweckwidrige Spekulation, was er wirklich hatte, und wovon er nur den Grund aufsuchen wollte. Er legt die Erfahrung, das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit, der Erfahrung selbst zu Grunde: wie kann er hier das Absolute finden, das er sucht? Sowohl die Freyheit, als die Naturnothwendigkeit, die ihm vorher, ehe er noch an den Aussagen des gemeinen Bewußtseyns zweifelte, als absolut vorkamen, erscheinen ihm jetzt, nachdem er durch Zweifel zur Untersuchung des Grundes von beyden getrieben wurde, als zufällig. Es kann seyn, denkt er, daß diese Aussagen des Bewußtseyns von Nothwendigkeit der Freyheit, und der durch Naturnothwendigkeit bestimmten Dinge falsch sind; es kann seyn, daß Freyheit eigentlich nichts, als Naturnothwendigkeit, und Naturnothwendigkeit nur Freyheit ist. Dies ist so lange möglich, als der Grund nicht aufgezeigt ist, aus welchem es erhellet, daß diese Nothwendigkeit absolut, und folglich die Aussage des Bewußtseyns wahr sey. Glaubt er nun, daß der Grund von beyden blos in der Erfahrung liegen müsse, wenn irgend einer anzutreffen sey, und untersucht er zu diesem Ende das Gebiet, und die Natur der Erfahrung durch die Erfahrung, so wird er, wenn er scharfsinnig genug ist, leicht bemerken, daß hier schlechterdings

kein

kein Absolutes zu finden sey, daß alles auf einen höhern Grund hinweise, daß man in einem ewigen Kreise vom Bedingten zum Bedingten herumgetrieben werde. Es bleibt also dieselbe Zufälligkeit, dieselbe Ungewißheit in Rücksicht auf Freyheit, und Naturnothwendigkeit. Er hält es also für schlechterdings unmöglich, daß dieser Grund je zu finden sey, und zweifelt daher an beyden, und wird Skeptiker; oder er nimmt das eine an, und verwirft das andere, und wird entweder transscendenter Idealist, oder Materialist.

XL.

Die ächte Philosophie, die das wirklich leistet, was sie leisten soll, die nämlich die ganze Erfahrung erkläret, schlägt einen ganz andern Weg ein. Sie erhebt sich nämlich über die Erfahrung, und versucht es, dieselbe aus der Natur der Intelligenz, oder des Ich, zu deduciren, wie sie in der Wirklichkeit ist. Sie kann dies nicht anders, als dadurch, bewerkstelligen, daß sie das Ich aus seiner sonst nothwendigen, und in der Wirklichkeit unzertrennlichen Verbindung mit den Objekten reißt, um durch diese Trennung das Ich, wie es an sich ist, kennen zu lernen. Sollte sich aus dieser Untersuchung ergeben, daß das Ich an sich nothwendig frey, und seinem Wesen nach nichts, als Freyheit sey, und daß folglich auch die Freyheit im empirischen Bewußtseyn nicht anders erscheinen könne, als wie sie an sich ist, nämlich als Freyheit mit dem Bewußtseyn von Nothwendigkeit; sollte sich

ferner

ferner daraus ergeben, daß das Ich nur dadurch zum Bewußtseyn kommen, oder Ich seyn könne, daß auf das freye Streben ins Unendliche ein Anstoß geschehe, daß folglich etwas gesetzt würde, das dem Ich widerstehe, und durch Widerstand zu sich selbst zurück reflektire, so, daß vermittelst des Widerstandes das Bewußtseyn einer bestimmten Thätigkeit, und vermittelst dieser das Bewußtseyn des Widerstandes möglich werde; daß folglich das, was dem Ich widerstehet, das Ding im empirischen Bewußtseyn nicht anders erscheinen könne, als wie es an sich ist, als Nicht — Ich, als Naturnothwendigkeit, und daß daher das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit eben so wenig täusche, als das Bewußtseyn von Dingen außer uns, die unter der Bestimmung der Naturnothwendigkeit vorkommen; — so wäre aus der Einsicht des Ich an sich die ganze Erfahrung, die innere, die sich blos auf das Ich, also auf Freyheit, und die äußere, die sich blos auf Dinge, also auf Naturnothwendigkeit beziehet, vor aller Erfahrung deducirt, und zwar so, wie sie in der Wirklichkeit ist. Dieses letztere ist wohl zu merken; wir werden in der Folge noch sehen, wie äußerst wichtig diese Bestimmung ist.

Es soll aus der Einsicht der Natur der Intelligenz, oder des Ich an sich, ein ganz reines, von der Erfahrung ganz unabhängiges Wissen der Erfahrung hervorgebracht werden, wodurch die Erfahrung in allen ihren wesentlichen Eigenschaften, so wie sie in der Wirklichkeit vorkommt,

 begrün-

begründet, bestätigt, und überhaupt gezeigt werden soll, daß sie nicht anders seyen könne, als sie wirklich ist, und daß folglich die Aussagen des gemeinen Bewußtseyns in Beziehung auf die Nothwendigkeit der Freyheit, und der Dinge, die unabhängig von der Freyheit existiren sollen, nicht trügen, sondern so gewiß, und wahr seyen, als wir selbst sind. Soll nun durch die Einsicht des Ich an sich die ganze Erfahrung, wie sie wirklich ist, a priori construirt, und dadurch ein wissenschaftliches, oder reines Wissen derselben hervorgebracht werden, so darf weder das Ich an sich, noch das Nicht — Ich an sich, oder weder das absolute Ich, noch das absolute Nicht — Ich einzeln, und isolirt gesetzt, als möglich gedacht werden. Es ist schlechthin unmöglich, daß je ein absolutes Ich, getrennt vom Nicht — Ich; noch ein absolutes Nicht — Ich, getrennt vom Ich, in der Wirklichkeit existiren könne. Das Ich würde in diesem Falle zugleich Nicht — Ich, und das Nicht — Ich zugleich Ich seyn. Das Wesen des Ich bestehet nämlich darin, daß es bewußtseyend ist; es kann aber nicht bewußtseyend seyn ohne Beschränkung, und es kann nicht als beschränkt gedacht werden, als vermittelst des Nicht — Ich, das dem freyen Streben ins Unendliche widerstehet, und es zu sich selbst zurücke reflektirt, wodurch Selbstbewußtseyn, und Bewußtseyn von Objekten in unzertrennlicher Verbindung möglich wird. Eben so bestehet das Wesen des Nicht — Ich darin, daß es blos ruhet, gar nicht weder vorwärts noch rückwärts streben, und wegen des absoluten Man-

gels

gels von Selbstthätigkeit nie zum Bewußtseyn von sich selbst, oder von etwas außer sich kommen, sondern nur durch den passiven Widerstand, den es gegen das strebende Ich äußert, die nothwendige Bedingung des Bewußtseyns in demselben werden kann; daß es folglich abgesondert von dem Ich, als absolutes Nicht — Ich, absolutes Nichts ist. Das Nicht — Ich, wenn es abgesondert von dem Ich möglich wäre, müßte sein Seyn selbst bestimmen können, Selbstbewußtseyn haben, und folglich Ich seyn. Also sowohl das absolute Ich, als das absolute Nicht — Ich abgesondert in der Wirklichkeit gedacht, ist ein baarer Widerspruch. Beyde sind nur in unzertrennlicher Verbindung, und wechselseitiger Beschränkung möglich. Soll das Ich bewußtseyend, das heißt, wirklich Ich seyn, so muß es zum Theil gesetzt, und zum Theil nicht gesetzt, das heißt, es muß mit dem Nicht — Ich in Verbindung gesetzt werden, so, daß die ganze Sphäre des Bewußtseyns nicht blos das Ich einnimmt, sondern auch ein Theil davon dem Nicht — Ich überlassen bleibt, wodurch einzig und allein Selbstbewußtseyn in Gegensatz gegen das Nicht — Ich möglich wird. Wird das Ich isolirt gedacht, so fällt die Möglichkeit des Selbstbestimmens aus Mangel einer entgegengesetzten Sphäre, welche die nothwendige Bedingung des Selbstbestimmens, das heißt, der Sphäre, die das Ich einnehmen soll, weg, das Bewußtseyn, Ich, ist schlechterdings unmöglich, und das Ich hört auf, Ich zu seyn, weil sein Wesen im Be-

 bewußt-

wußtseyn bestehet, und in diesem Falle kein Bewußtseyn stat-haben kann.

XLI.

Eben so muß, wenn das Nicht — Ich ein Gegenstand des Bewußtseyns werden soll, dasselbe zum Theil gesetzt, zum Theil nicht gesetzt, das heißt, es muß nebst dem Nicht — Ich in demselben auch Ich gesetzt, und zwar zugleich, in unzertrennlicher Verbindung gesetzt seyn; es kann nur bestimmt werden in Gegensatz gegen das, was es nicht ist, gegen das Ich. Es muß zugleich Negation, und Realität seyn; Negation, insofern es von der Sphäre des Ich ausgeschlossen, und also nicht gesetzt, wird: Realität, insofern es in die Sphäre des Ich aufgenommen, und folglich gesetzt wird. Das heißt der Satz: Ich und Nicht — Ich müssen theilbar gesetzt werden, damit das Bewußtseyn möglich werde. Diese Natur des Ich und Nicht — Ich, diese unzertrennliche Verbindung beyder ist schlechthin nöthig; sie ist in Ewigkeit nicht zu ändern, wenn das Bewußtseyn als möglich gedacht werden soll. Der Philosoph trennt nur durch künstliche Abstraktion das Ich von dem Nicht — Ich, um in dieser Absonderung das Wesen des Ich, rein, wie es an sich ist, zu erhalten, und dann nach diesem Maaßstabe auch das Wesen des Nicht — Ich zu bestimmen; daraus siehet er nun ein, daß zwar das Bewußtseyn von dem Ich ausgehen müsse, daß es folglich an sich absolut, und nothwendig frey sey, daß aber als Bedingung der Möglichkeit

des

des Bewußtseyns, und folglich auch, daß das Ich Ich seyn könne, etwas, das dem freyen Streben des Ich widerstehe, also ein Nicht – Ich mit dem Ich in unzertrennlicher Verbindung gedacht werden müsse. Der Philosoph trennt also nicht, um zu trennen, sondern mit absoluter Nothwendigkeit zu verbinden, was in der Wirklichkeit als zufällig verbunden erscheint, weil hier der Grund dieser Verbindung nicht sichtbar ist, den der Philosoph in der Natur der Intelligenz durch künstliche Abstraktion findet.

Wenn also der Philosoph das Selbstbewußtseyn als Grund der Möglichkeit des objektiven Bewußtseyns voraussetzt, so ist das nicht so zu verstehen, als wenn das Ich zuerst sich seiner Selbst, und dann des Objektes bewußt werden könnte, eben so wenig, als anzunehmen ist, daß das Nicht – Ich zuerst zum Vorschein kommen müsse, weil es dem freyen Streben widerstehet, und dasselbe reflektirt, und insofern als nothwendige Bedingung des Bewußtseyns gesetzt wird. Nein, die Handlung des Setzens gehet weder der Handlung des Gegensetzens vorher, noch folgt sie auf dieselbe; sondern Setzen und Entgegensetzen gehet in demselben Momente vor, ist im Grunde eine und dieselbe Handlung, und wird nur in der Reflexion auf ein Mannichfaltiges, das zu unterscheiden ist, gedacht. Nämlich das Setzen des Ich für sich gedacht, ist positiv, ein bloßes Setzen; in Verbindung mit dem Nicht – Ich, ist es ein Gegensetzen; denn es wird dem

Nicht — Ich entgegengesetzt, so, wie auf das Nicht — Ich reflektirt wird. Oder, das Ich ist zum Theil ein Setzen, insofern nämlich das Nicht — Ich nicht gesetzt wird, und zum Theil ein Entgegensetzen, insofern das Nicht — Ich gesetzt, auf dasselbe reflektirt wird; das Ich ist also ein Setzen und Gegensetzen zugleich, nur nach einer verschiedenen Ansicht. Eben so ist das Nicht — Ich zum Theil ein Setzen, insofern das Ich nicht gesetzt wird, und zum Theil ein Entgegensetzen, insofern das Ich gesetzt wird. Setzen und Entgegensetzen ist also eine, und dieselbe absolute Handlung des menschlichen Geistes, und kann in der Wirklichkeit gar nicht, als eine verschiedene Handlungsweise, gedacht werden. Nur in der künstlichen Reflexion hat eine Trennung statt, die aber nicht vorgenommen wird, um sie zu unterhalten, sondern für immer absolut nothwendig aufzuheben, indem der Grund aufgedeckt wird, nach welchem Setzen und Entgegensetzen als absolut Eins bestimmt wird. Es wird eben so absolut entgegengesetzt, als gesetzt: wenn nun das Entgegensetzen aus dem Setzen abzuleiten wäre, so hörte es auf, absolut zu seyn, indem es einen Grund voraussetzte, und dann müßte auch das Setzen aufhören, absolut zu seyn; denn das Setzen ist zugleich ein Gegensetzen, insofern auf das Gegentheil reflektirt, und folglich das Setzen dem Entgegensetzen entgegengesetzt, und auf solche Art als das Gegentheil desselben bestimmt wird.

So wie das blos Bestehende, die Materie, in sofern auf das Ich reflektirt, und folglich dasselbe gesetzt wird, negativ, das ist, als Nicht-Ich bestimmt wird, so muß auch, in sofern auf das Nicht -- Ich reflektirt, und dasselbe gesetzt wird, selbst das Ich negativ, daß ist, als Nicht -- Nicht -- Ich bestimmt werden.

Es giebt daher gar keine absolute Realität in der Wirklichkeit, und kann schlechterdings nie eine geben; jede Realität ist zugleich auch Negation; das ist, Limitation. Eben so giebt es auch keine absolute Negation; jede Negation ist zugleich Realität, und folglich ebenfalls Limitation. Alles Reale ist etwas nicht; und alles Negative ist ein Etwas: alles Reale ist daher durch ein Negatives, und alles Negative durch ein Reales bestimmt. Ohne Negation giebt es keine Realität, und ohne Realität giebt es keine Negation. —

Eben so wenig giebt es eine absolute Einheit, die in dem wirklichen Bewußtseyn ohne ein Mannigfaltiges vorkommen könnte; so wie es kein absolutes Mannigfaltiges ohne Einheit geben kann. Die Einheit ist also durch das Mannigfaltige und das Mannigfaltige durch die Einheit bestimmt. Keine Einheit, kein Mannigfaltiges, kein Mannigfaltiges, keine Einheit. Jede Einheit ist zugleich ein Mannigfaltiges, und jedes Mannigfaltige eine Einheit; beydes vereinigt gedacht, ist Allheit. Alles also, was wirklich ist, ist Allheit, das ist, ein Ganzes. Die

absolut einfachen Substanzen der Leibnitzianer sind daher eben so wohl ein Produkt der bloßen Einbildungskraft ohne Realität, wie das bloße Mannigfaltige der Materialisten, denen alles ein Aggregat ohne Einheit ist. Die Seele des Menschen ist weder einfach, noch Materie; sondern sie ist Einheit, und Mannigfaltigkeit zugleich. Es läßt sich daher die Unsterblichkeit der Seele weder aus ihrer vorgeblichen Einfachheit, noch die Sterblichkeit derselben aus ihrer erträumten Mannigfaltigkeit, oder Materialität bewiesen. Denn sowohl Einfachheit, als Mannigfaltigkeit, isolirt, oder absolut gedacht, ist ein Unding.

So giebt es auch kein absolutes Quantum dem Raum, und der Zeit nach. Ich kann daher von der Welt eben so wenig sagen, daß sie einen Anfang in der Zeit habe, und dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen sey, noch daß sie keinen Anfang in der Zeit, und keine Gränzen im Raume habe. Denn hier wird die Welt als unabhängig von dem Ich betrachtet. Raum und Zeit sind ohne das Ich absolut Nichts; so auch dasjenige, was den Raum und die Zeit erfüllt. Ohne Ich ist kein Nicht-Ich denkbar, also auch keine Welt, als der Inbegriff alles dessen, was dem Ich entgegengesetzt ist, aller bestimmten Nicht-Ich, oder der Dinge. Die Welt aber in Verbindung mit dem Ich gedacht ist weder der Zeit und dem Raume nach bloß beschränkt, noch bloß unbeschränkt; sondern beydes zugleich. Sie

wird

wird theilbar mit dem Ich gedacht: so wie also das Ich nur insofern beschränkt ist, als es unbeschränkt ist, so ist auch die Welt beschränkt in ihrer Unbeschränktheit, und unbeschränkt in ihrer Beschränktheit. Es giebt keine Unbeschränktheit ohne Beschränktheit, und keine Beschränktheit ohne Unbeschränktheit. Insofern also das Ich als unbeschränkt gesetzt wird, wird die Welt durch den nothwendigen Gegensatz als beschränkt gedacht, und insofern das Ich als beschränkt gesetzt wird, muß die Welt als unbeschränkt gedacht werden. Beyde sind also unbeschränkt, und beschränkt zugleich. Das Ich ist absolut, und unbeschränkt in Rücksicht auf sein ideales Handeln, sein Streben in die Unendlichkeit durch Vorstellen und Wollen, und in Rücksicht auf die Kraft, sein Seyn, und durch dieses das Seyn alles dessen, was von ihm verschieden ist, zu setzen; die dem Ich entgegengesetzte Welt ist durch Gegensatz beschränkt, insofern das Wesen des Nicht — Ich überhaupt im Bestehen, im bloßen passiven, todten Widerstehen, im gänzlichen Mangel von Selbstthätigkeit, bestehet. Das Ich tritt durch sein Streben ins Unendliche (durch Verstellen, und Wollen) aus sich selbst heraus, und über alles Objektive hinaus; es giebt in der ganzen Unendlichkeit keine Gränze, wo das Streben des Ich erschöpft wäre; es giebt kein Objekt, über welches hieraus das Ich nichts mehr denken, und wollen könnte, wodurch sein Trieb nach intellektueller, und moralischer Vollkommenheit gänzlich befriedigt wäre, wo ein unveränderlicher Zustand für dasselbe einträte.

In dieser Rücksicht ist das Ich unbeschränkt, oder absolut.

Das Nicht — Ich hingegen kann aus seiner Sphäre gar nicht heraus, und in die Sphäre des Ich hinüber treten, dasselbe auf seinem eigenen Gebiete angreifen, und selbstthätig auf dasselbe einwirken; es wirkt nur durch Nichtwirken, insofern auf dasselbe von dem absolut strebenden Ich gewirkt wird, und dieses durch sein nothwendiges, und todtes Bestehen dessen, was es ist, demselben nothwendig widerstehet. Abgesondert von dem Ich gedacht, ist das Nicht — Ich weder beschränkt, noch unbeschränkt; denn es ist kein Gegensatz da. Sein Wesen bestehet darinn, daß es sich nicht selbst beschränken kann; und das Ich als das einzige aktiv Beschränkende ist weggedacht. Das Ich ist aber beschränkt in Rücksicht auf sein objektives Wirken; in der ganzen Unendlichkeit kann sein Wirken in Beziehung auf das Nicht — Ich nie ein Schaffen werden, es bleibt immer bloß ein Vorstellen, und Wollen. Das Nicht — Ich bleibt immer seinem Wesen nach, was es ist, ein durch sein bloßes Bestehen dem Ich Widerstehendes. Diesen Widerstand, der das Wesen des Nicht — Ich ausmacht, kann die Freyheit des Ich nie aufheben: alles, was das Ich gegen das Nicht — Ich vermag, betrifft blos das, was dem Nicht — Ich zufällig ist, eine gewisse Mannigfaltigkeit der Form, die das Ich, unter gewissen Bedingungen, und unveränderlichen Gesetzen, nach Belieben

ver-

verändern, kann. Auf diese Art kann es zwar den Widerstand vermindern, aber nie gänzlich aufheben; die Natur immer mehr in seine Gewalt bekommen, aber nie über dieselbe unbeschränkter, allmächtiger Herr werden. Das Ich kann zwar idealiter bestimmen, oder postuliren, wie die Welt seyn sollte, aber nie dem Postulat der Vernunft gemäß dieselbe realiter bestimmen, oder jene ideale Bestimmung in der Wirklichkeit exequiren. Das Ich ist also mehr eine gesetzgebende, als vollziehende Gewalt. Das Ich ist daher in dieser Rücksicht durch das Nicht – Ich beschränkt; es ist beschränkt, sofern das Nicht – Ich unbeschränkt gedacht wird. Das Nicht – Ich ist aber unbeschränkt, oder absolut, in sofern sein Wesen, das durch sein bloßes Bestehen ewig Widerstehende, durch das Ich nicht aufgehoben werden kann, und das Ich folglich immer unter den Gesetzen des Nicht — Ich stehet.

XLII.

Daraus erhellet nun, daß die Sätze: Die Welt ist dem Raum und der Zeit nach begränzt, oder unbegränzt, eben so wenig Sinn habe, als wenn behauptet wird, daß ein viereckigter Cirkel rund, oder nicht rund sey. Denn Raum und Zeit, und was dieselben erfüllt, ist nur etwas in Verbindung mit dem Ich, und ohne diese absolut nichts. Die Welt ist dem Raum und der Zeit nach begränzt, in sofern das Ich durch sein Streben, ins Unendliche unbegränzt ist, durch diese Unbe-

gränz-

gränztheit der Schranken, in welche es in jedem Momente, aufs neue eintritt, gewahr werden, und an der Unendlichkeit gleichsam einen Maaßstab haben kann, an welches es alles Endliche, das ihm gegeben wird, hält. Die Welt ist dem Raum und der Zeit nach unbegränzt, in sofern das Ich begränzt gedacht wird. Das Ich kann im jedem Momente nur ein gewisses bestimmtes Quantum von Realität fassen und in sich aufnehmen; dadurch entstehet ihm nothwendig Raum und Zeit. Aber das Ich strebt über jede gegebene, und denkbare Schranke hinaus. Um seine Persönlichkeit nicht zu verlieren, muß in jedem Zeitmomente eine neue Schranke gedacht werden, über die es hinausschreiten, die es folglich umfassen, und auf solche Art das Bewußtseyn seiner Persönlichkeit, oder Beschränktheit erhalten, und behaupten kann. Wäre es möglich, daß in irgend einem Zeitpunkte eine letzte Gränze dem Raum und der Zeit nach gegeben wäre, so würde in demselben Augenblicke das Ich in Nichts zerfallen, und folglich alles Bewußtseyn für immer verlieren. Die Welt muß also dem Raum, und der Zeit nach als unbegränzt gedacht werden, damit das Ich immer ein bestimmtes Quantum von Realität fassen, sich dadurch selbst beschränken, und das Bewußtseyn von eigner Beschränktheit, von Persönlichkeit, oder Ichheit behaupten könne. Die Welt ist also dem Raum und der Zeit nach beschränkt, und unbeschränkt zugleich; sie ist beschränkt in ihrer Unbeschränktheit, und unbeschränkt in ihrer Beschränktheit. Sie hat für das Ich einen Anfang

fang gehabt, und keinen gehabt; eben so wird sie für dasselbe ein Ende nehmen, und keines nehmen.

Denkt man sich das Nicht — Ich als beschränkt durch das Ich, in wiefern nämlich das Ich das Bewußtseyn von dem Nicht — Ich selbstthätig, und frey hervorbringt, dadurch das Seyn des Nicht — Ich bestimmt, und dieses von sich abhängig macht, so hatte die Welt für das Ich einen Anfang. Denkt man sich aber das Ich als bestimmt durch das Nicht — Ich, in wiefern nämlich das Nicht — Ich als von der Freyheit unabhängig, und als nothwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseyns, vorausgesetzt werden muß; in wiefern also kein Bewußtseyn möglich ist ohne absolutes Seyn, so hatte die Welt für das Ich keinen Anfang. Das erste ist eine Folge eines durch sich selbst bestimmten Aktes der Freyheit, indem das Bewußtseyn absolut anhebt, einen absoluten Anfang nimmt, ohne daß der Grund davon in dem Nicht — Ich gesucht werden kann, indem es schlechterdings unmöglich ist, daß durch die Einwirkung der Materie auf Materie ein Bewußtseyn oder ein Ich entstehen kann. Das zweyte ist eine Folge der Naturnothwendigkeit, welcher auch das Ich als beschränktes Wesen unterworfen ist, indem das Ich weder seiner selbst, noch irgend eines Objekts sich bewußt werden kann, wenn nichts da ist, was der in die Unendlichkeit hinaus strebenden Freyheit widerstehet, und

so-

sofern ein von der Freyheit unabhängiges Seyn, und Wesen behauptet. Nach dem ersten ist der Satz unumstößlich wahr: Es giebt kein Seyn ohne Bewußtseyn. Nach dem zweyten ist der zweyte eben so unumstößlich wahr, daß es kein Bewußtseyn ohne Seyn giebt. Nach dem ersten ist das Nicht — Ich durch das Ich bestimmt; nach dem zweyten wird das Ich durch das Nicht — Ich bestimmt. Nach dem ersten entstehet die Welt in dem Ich; nach dem zweyten entstehet das Ich in der Welt.

Doch ist zu bemerken, daß in dem ersten das thätige Princip des zweyten (der Grund), in dem zweyten aber nur das ruhende, passive Princip des ersten (die Bedingung) liegt. Nach dem ersten wird die Welt für das Ich (das Bewußtseyn der Welt) durch absolute Thätigkeit hervorgebracht; nach dem zweyten wird eben dieses Bewußtseyn durch absolute Negation von Thätigkeit blos bedingt. In dem ersten hat ein absolutes Streben, in dem zweyten ein absolutes Bestehen, und Widerstehen statt. Es muß also vom ersten ausgegangen werden, wenn die Möglichkeit des Bewußtseyns, und des bestimmten Ich, des Ich in der Wirklichkeit deducirt werden soll. In dieser Rücksicht wird behauptet, daß Freyheit der Grund der Nothwendigkeit, diese aber die bloße Bedingung der ersten sey.

Aber eben hieraus erhellet, daß beydes in unzertrennlicher Vereinigung gedacht werden müsse, wenn nicht

beydes aufgehoben werden soll. Beyde Sätze: Die Welt hat einen Anfang, und sie hat keinen, sind nur wahr, insofern sie auf die eben beschriebene Art vereinigt werden. Außer dieser Verbindung ist einer so falsch, als der andere.

XLIII.

Eben so sind die Sätze zu vereinigen: Die Welt hat ein Ende, und, sie hat keines. Die Welt hat ein Ende, insofern das Ich als absolut, und frey, und das Nicht – Ich von demselben abhängig gedacht, insofern das Ich strebt, das Nicht – Ich zu vernichten, und mit sich selbst ganz harmonisch, das ist, zum Ich zu machen, und dadurch den Widerstand, worin sein Wesen bestehet, vollkommen aufzuheben. Alles Vergängliche, Veränderliche soll vergehen, und nur das Unvergängliche, Unveränderliche soll seyn, und herrschen. Dieser Trieb liegt tief, und unvertilgbar in eines jeden Menschen Seele. Dies ist die Ruhe, nach welcher das Herz des Menschen mitten im Gewühle seiner Geschäftigkeit, und der ihn umgebenden, jeden Augenblick sich in einer andern Gestalt darstellenden Gegenstände, mitten im Wechsel der Freuden und Leiden sich sehnet. Dies ist der Grund, der den Menschen nach der Erde einen Himmel, nach einem irdischen, vergänglichen, ein himmlisches, unvergängliches Leben ahnden, und mit Gewißheit erwarten läßt. Dies tröstet den Unglücklichen in den größten Leiden; und giebt selbst den immer dahin schwindenden, und unter

neuen

neuen Gestalten wieder erscheinenden Freuden ihren wahren Reiz. Alles ist eitel, und vergänglich, denkt der in sich selbst zurückgezogene Mensch, Freuden sowohl, als Leiden. Es muß ein Zustand eintreten, wo keine Thräne mehr fließt, kein Kummer mehr nagt, kein Seufzer mehr gehört wird; ein Zustand, wo die Freude nicht mehr wechselt, sondern ewig, und unveränderlich ist. Durch diesen Gedanken erhebt sich der Mensch über beyde, über Freuden, und Leiden, ermannet sich zur Erfüllung seiner Pflicht, zur Betreibung irdischer Geschäfte, die nur unter dieser Ansicht einen Werth für ihn haben können, und wird oft entzückt, wenn er sich in die Betrachtung seines zukünftigen Zustandes verliert. Der Mensch lebt daher mehr in dem Zustande, der werden soll, als in dem, der wirklich ist; mehr in der Hoffnung zukünftiger Freuden, als im Genusse der gegenwärtigen. Der Rechtschaffene führet hier schon ein himmlisches Leben. Das Himmelreich ist in seinem Herzen; es kommt nicht von außen, sondern drängt sich von der Seele nach außen, und schaffet da den Zustand, der eines freyen Geistes würdig ist. Dies ist auch der Grund, der die Theologen durch ein dunkles Gefühl der Menschenwürde, und der das Nicht-Ich zu zerstören strebenden Freyheit bestimmt hat, den Himmel als einen fest bestehenden, unveränderlichen Zustand zu erklären. Sie betrachteten das Ich nur einseitig, insofern es unabhängig von dem Nicht-Ich seyn, und sich in die Form der reinen Vernunft (in die Gott-

heit)

heit) wirklich, nicht blos durch ein Streben (ideale Thätigkeit), verlieren soll.

Aber die Welt hat kein Ende, insofern das Ich nothwendig abhängig ist von dem Nicht — Ich, über dessen Wesen, der im Widerstande bestehet, die Freyheit schlechterdings in Ewigkeit nichts vermag, wenn das Ich nicht aufhören soll, Ich, das ist, bewußtseyend, zu seyn. Ist kein Widerstand mehr da, so kann auch kein Bewußtseyn von Selbstthätigkeit, von Freyheit, mehr statt haben, und das Ich ist nothwendig vernichtet. Das Vergängliche (die Objektenwelt) soll also seyn, und in Ewigkeit bestehen, damit das Unvergängliche (der freye Geist) durch Wirken auf das Vergängliche bleiben könne. Das Ich postulirt daher eine Ewigkeit der Welt rückwärts und vorwärts, damit das Ich Ich seyn könne. Und sie vernichtet eben diese Ewigkeit rückwärts, und es vorwärts, aus eben dem Grunde. In dieser ewigen, immerwährenden (idealen) Vernichtung und Schöpfung der Welt bestehet das Wesen des Ich — Freyheit in unzertrennlicher Verbindung mit Naturnothwendigkeit. Trennt man in der Wirklichkeit ein Glied, so vernichtet man beyde.

Eben diese Bewandniß hat es mit dem Raum. Man mag von den beyden Sätzen, daß der Raum endlich, oder unendlich sey, einzeln aufstellen, und behaupten, welchen man will, so kann der Gegensatz mit gleichen Gründen behauptet werden. Auf solche Art entstehet

het ein absoluter Widerspruch, der nicht anders zu heben ist, als durch den Satz der Beschränkung, oder Theilbarkeit des Ich, und Nicht — Ich, wodurch beyde unzertrennlich mit einander vereinigt werden. Der Begriff des absoluten Ich ist eigentlich das dritte, in welchem beyde zum Theil einander entgegengesetzt, und zum Theil gleich sind. Daher hat auch die Frage, ob die Materie ins Unendliche theilbar sey, oder nicht, gar keinen Sinn. Beyde Behauptungen einzeln genommen, sind falsch, und nur in ihrer Vereinigung, und gegenseitigen Begränzung, die durch das Ich geschiehet, wahr. Eben so sinnlos ist die Frage, ob der Raum leer, oder erfüllt, ob er blos idealisch, oder real sey. Er ist weder das Eine, noch das andere, einzeln genommen, sondern beydes zugleich.

XLIV.

Der Raum, objektiv genommen, ist die Materie selbst; subjektiv, die Form der Anschauung der Materie. Keines kann ohne das andere seyn; beyde sind vielmehr Eins auf dem transscendentalen Standpunkte.

Die Zeit ist, objektiv genommen, das Ich selbst; denn sie ist das dem Raume Entgegengesetzte. Der Raum ist aber Materie (Nicht — Ich), also ist die Zeit Nicht — Materie, (Nicht — Nicht — Ich), also Ich. Subjektiv betrachtet ist die Zeit die Form, nach welchen das Ich sich selbst (seine Selbstbestimmungen) anschauet. Die Zeit ist

ist weder erfüllt, noch leer; sondern beydes zugleich. Sie ist das Ich (eine Reihe von Selbstbestimmungen), also erfüllt, aber nur durch die Form, nach welcher das Ich sich (eine bestimmte Reihe von Selbstbestimmungen) successiv anschauet, und dadurch sich beschränkt. Das Ich ist in dieser Rücksicht die sich selbst anschauende Zeit. Das absolute Ich ist die absolute, unendliche Zeit; eine Zeit also, die keine Zeit ist, weil keine bestimmte Succession statt hat. Das wirkliche Ich ist die bestimmte Zeit.

Die Welt ist in gewisser Rücksicht eine Reihe (Ordnung) von unendlich vielen bestimmten, oder bestimmbaren Substanzen, deren Wesen im bloßen (ruhenden, passiven) Seyn bestehet. Das Ich ist eine Reihe (Ordnung) von unendlich vielen durch sich selbst bestimmten, oder bestimmbaren Handlungen (eine Reihe von selbstthätigem Seyn). Die wirkliche Welt ist für das Ich eine fixirte Raumlinie (ein Aggregat von Materie, das als zugleich seyend successiv, also im Raum, angeschaut wird); das wirkliche Ich ist für sich selbst eine fixirte Zeitlinie, eine Reihe von Handlungen, die als auf einander folgend successiv, also in der Zeit, angeschauet werden; diese Reihe heißt daher, weil aller Raum ausgeschlossen ist, im Gegensatz gegen die Materie Geist. Aber das Ich ist Materie und Geist zugleich; es muß mit dem Nicht-Ich theilbar gesetzt werden. Der Geist (insofern er beschränkt gedacht wird, oder Ich ist) kann nicht ohne Materie, und die Materie nicht ohne Geist seyn, insofern das Bewußt-

 seyn

seyn von Materie von dem Selbstbewußtseyn abhängt. Die Frage also, wie kann der Geist auf die Materie, oder diese auf jenen wirken: ist ganz sinnlos. Der Geist wirkt nämlich gar nicht auf Materie; er wirkt nur auf sich; er ist selbst in gewisser Rücksicht Materie (geistiger Körper.) Eben so wirkt auch nicht die Materie auf den Geist, sondern nur auf sich; sie ist selbst Geist (körperlicher Geist). Von derselben Beschaffenheit sind die Fragen: Ist die Seele des Menschen blos Materie, oder Geist? — Beydes muß vereinigt gedacht werden, und macht durch wechselweise Beschränkung nur ein und dasselbe Wesen aus. Nur daraus, daß man in der Wirklichkeit trennte, was nur in der Spekulation getrennt werden kann, entstunden die Hypothesen von Realismus, Idealismus, Dualismus, Materialismus, Spiritualismus, von einfachen Substanzen (Monaden) von prästabilirter Harmonie, von dem physischen Einfluß.

Nach unserer Darstellung ist einmal das Ich so (unbeschränkt und beschränkt, Geist und Körper zugleich), es ist absolut so. Es ist also unsinnig, erklären zu wollen, warum es so ist, wie die Schranke in das Unbeschränkte, und das Unbeschränkte in die Schranke gekommen sey. Schrankenlosigkeit, und Schranke machen das absolute Wesen des Ich aus. Daran zweifeln wollen, heißt zweifeln, ob das Ich Ich sey.

Eben so ist Ich, und Nicht — Ich nach der Kategorie der Substantialität zu bestimmen. Nichts, was wirklich ist, ist für sich Substanz, oder Accidenz, sondern immer nur im Gegensatz gegen ein anderes, durch den Begriff der Theilbarkeit. Dem Absoluten, da es nicht in dem Bezirke der Wirklichkeit, sondern außer demselben liegt, kommt weder das Prädikat, Substanz, noch Accidenz, zu. Das Ich ist Substanz, insofern es das Nicht — Ich im Bewußtseyn bestimmt, und von sich abhängig zu machen strebt (wie beym Wollen). Nach diesem Gesichtspunkt ist das Nicht — Ich, dem Ich entgegengesetzt, ein bloßes Accidenz des Ich. Das Ich ist Accidenz des Nicht — Ich, insofern das Ich von demselben abhängt (wie bey'm Vorstellen). In dieser Rücksicht ist also das Nicht — Ich die Substanz des Ich. Das absolute Ich ist weder Substanz, noch Accidenz, weil demselben weder etwas gleich noch entgegengesetzt werden kann. Aber das wirkliche Ich ist Substanz und Accidenz, Ich und Nicht — Ich zugleich. Nur in der Spekulation kann die Substanz von dem Accidenz, das Ich von dem Nicht — Ich getrennt werden. In der Wirklichkeit ist beydes nothwendig vereiniget.

Spinoza trennte mit Unrecht die Substanz von dem Accidenz; machte das Ich und Nicht — Ich zum bloßen Accidenz, und die Gottheit zur einzigen absoluten Substanz. Es giebt weder eine absolute Substanz, noch ein

absolutes Accidenz. Alles, was in der Wirklichkeit ist, ist durch Gegensatz theils Substanz, theils Accidenz. Die Welt ist weder Substanz, noch Accidenz; sie ist für sich gar nicht, sondern für das Ich, und in Beziehung auf das Ich ist sie theils Substanz, theils Accidenz. Eben so ist das Ich an sich weder Substanz noch Accidenz, sondern in Beziehung auf die Welt theils Substanz, theils Accidenz. Die Welt hängt weder ausschlüssig von der Freyheit, noch die Freyheit von der Welt ab; sondern beyde bestimmen sich wechselsweise als Substanz und Accidenz.

XLVI.

Derselbe Mißverstand herrschet nach der Kategorie der Causalität in der Anwendung der Idee des unbedingten Grundes. Betrachtet man das Ich und Nicht — Ich nach dem Verhältniß der Ursache und Folge, so entstehen folgende zwey Sätze, von denen wieder jeder so streng bewiesen werden kann, als sein Gegentheil, und folglich beyde sich aufheben, wenn sie nicht in einem dritten beschränkt werden. Entweder die Reihe der Ursachen ist eine endliche, oder eine unendliche. Demnach ist entweder alles, was ist, durch Freyheit; oder alles durch Naturnothwendigkeit. Kant drückt diese beyden Sätze so aus: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können.

Es

Es ist noch eine Causalität durch Freyheit zur Erklärung derselben nothwendig anzunehmen. Und: Es ist keine Freyheit, sondern alles geschiehet nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit.

Es giebt in der Wirklichkeit, isolirt gedacht, weder absolute Freyheit noch absolute Nothwendigkeit; sondern beydes muß zusammen gedacht, und durch Gegensatz wechselseitig bestimmt werden. Folglich muß alles Denkbare nach dem Gesetze der Wechselwirkung gedacht werden. Die Kategorie der Substanzialität, und Causalität fliesset in der Kategorie der Wechselwirkung in Eins zusammen. Die Reihe der Naturursachen ist weder endlich, noch unendlich allein, sondern endlich und unendlich zugleich; sie ist endlich in ihrer Unendlichkeit, und unendlich in ihrer Endlichkeit. In sofern das Ich als unendlich gesetzt wird, wird das Nicht -- Ich (die ganze Natur) als endlich gesetzt; und umgekehret. Die Reihe der Naturursachen ist daher endlich, in sofern das Ich als frey, als die Natur bestimmend, gesetzt wird. Das Ich kann die Natur nur in sofern begreifen, oder in einem Begriffe zusammen fassen als es einen absoluten Grund, der nur als Freyheit gedacht werden kann, bestimmt, von dem alle Naturursachen abhängen sollen. Das Ich würde seine Freyheit, also seine Ich, aufgeben müssen, wenn es eine unendliche Reihe von Naturursachen annehmen, und sich selbst von denselben abhängig machen wollte. Die wirk-

liche Welt ist dem Ich immer ein bestimmtes Quantum von Naturursachen, und Folgen.

Aber die Reihe der Natururſachen ist unendlich, in wiefern das Ich als durch das Nicht -- Ich bestimmt, und daher nicht frey gedacht wird. In dieser Rücksicht soll das Ich erst frey werden. Es soll Causalität über die Natur erhalten, welches nur in einem unendlichen Progreß von Selbstbestimmungen über die Natur denkbar, und folglich nie möglich ist. Würde die Causalität des Ich durch Freyheit je die Causalität der Naturnothwendigkeit aufheben können, so würde es das Nicht — Ich, und folglich sich selbst als Ich, oder als Freyheit vernichten, weil nichts mehr da wäre, das sich dem freyen Streben widersetzte, und dadurch, als Bedingung, das Bewußtseyn von Freyheit oder Selbstthätigkeit, und das Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit, oder Widerstande möglich machte. So wie das Ich, um Ich zu seyn, und zu bleiben, die Natur nie vernichten, und dadurch die Reihe der Natururſachen gänzlich schließen kann, sondern diese Reihe ins Unendliche fortziehen muß; so konnte es auch die Natur nicht schaffen und die Reihe der Natururſachen durch einen absoluten Anfang bestimmen; sondern es muß die Natur als von sich unabhängig, schon immer vorhanden; also in dieser Rücksicht als unendlich ansehen. Freyheit, und Naturnothwendigkeit ist auf das innigste verbunden. Keine Freyheit, keine Naturnothwendigkeit; keine Naturnothwendigkeit, keine Freyheit. Keines läßt sich in irgend einem

punkt

Zeitpunkt als isolirt von dem andern, als absolut bestimmende Ursache des andern Denken. Die Natur ist nicht durch die Freyheit hervorgebracht, und die Freyheit nicht durch die Natur. Keines von beyden kann je das andere in der ganzen Unendlichkeit vernichten, ohne sich zugleich selbst zu vernichten. Die Freyheit ist selbst Natur, und die Natur Freyheit. Alles, was ist, ist nothwendige Freyheit, und freye Nothwendigkeit. Die Frage: Wie kann das Ich, als Freyheit, auf die von den Gesetzen des Ich ganz unabhängige Natur wirken, und umgekehrt? hat keinen Sinn. Denn die Freyheit wirkt nur auf sich, wenn sie auf die Natur wirkt; sie ist selbst Natur; sie ist das übersinnliche der Natur, und die Natur ist die versinnlichte Freyheit. Nie war Freyheit ohne Natur, und Natur ohne Freyheit, und wird es auch nie seyn.

Eben so war nie eine Gottheit ohne Welt, und eine Welt ohne Gottheit. Daher hat auch die Behauptung von der Weltschöpfung aus Nichts, oder der Weltformung aus einer schon vorhandenen Materie durch die Gottheit aus Begriffen keinen Sinn. Sie hat nur einen Sinn, in sofern in der Spekulation von dem absolut Ueberfinnlichen, von einer absolut unbeschränkten Kraft (der Gottheit) ausgegangen werden muß, um die Welt, als bloße Natur, zu begründen, und als möglich zu denken. Aber soll von Gott, und der Welt, nicht als bloßer Idee sondern als Realität die Rede seyn, so muß jene Tren-

nung wieder aufgehoben, und beydes unzertrennlich vereinigt werden, so, daß weder eins Welt ohne Gott, noch Gott ohne die Welt gedacht wird. Um die Welt denken zu können, muß nothwendig Gott (als das übersinnliche Princip der sinnlichen Natur) hinzugedacht werden: und um Gott denken zu können, muß nothwendig die Welt (als die übersinnliche Bedingung des Gedankens Gott) hinzugedacht werden.

Man kann daher weder sagen, Gott sey mit der Welt Eins, noch sey er von ihr unterschieden, weder in der Welt, noch außer der Welt; weil Gott auf keine Art bestimmt werden kann. Er ist das absolut Absolute, über Freyheit durch Natur, und über Natur durch Freyheit bestimmt, unendlich erhaben. Soll er doch bestimmt werden, so muß er der durch Natur beschränkten Freyheit, und der durch Freyheit beschränkten Natur zuwider bestimmt werden. Er ist daher weder Natur, noch Nicht – Natur; durch Natur verstehen wir nämlich die Welt, in sofern sie durch Freyheit bestimmt ist, die Sinnenwelt; und durch das Gegentheil der Natur das Ich, sofern es durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist, das wirkliche, sinnliche Ich. Wenn also gesagt wird, Gott sey weder Natur, noch das Gegentheil davon, so heißt dies so viel, als: Gott ist weder mit der Welt Eins (ein bestimmtes Nicht – Ich, ein Ding), noch ist er von der Welt verschieden (ein bestimmtes Ich, eine Person)

Da

Da er nun über beydes erhaben ist, und wir doch nichts anders kennen, als Ich, und Nicht – Ich, so kann er eigentlich gar nicht bestimmt, oder gedacht werden; sondern er ist bloß zu bestimmen, und zu denken als unbestimmbar, und undenkbar. Es muß von ihm alles abgesondert werden, was das uns bekannte Ich, und Nicht – Ich ist; aber dann bleibt uns auch nichts mehr Denkbares übrig, womit er zu vergleichen, oder dem er entgegengesetzt werden könnte. Er ist uns etwas, dem weder etwas gleich, noch entgegengesetzt werden kann; folglich etwas, dem gar kein Pärdikat zukommt, noch zukommen kann; als etwas, daß sich selbst gleich, durch sich selbst bestimmt, und durch Nichts bestimmbar ist. Und so erhalten wir den Satz: Gott ist Gott. Jedes scheinbare Prädikat ist weiter nichts, als was schon im Subjekt gesagt wird; also leere Tautologie.

Es ist schlechterdings nichts denkbar, wodurch Gott eigentlich erklärt werden könnte. Wenn wir doch über Gott denken, oder sprechen wollen, so können wir uns nur solcher Begriffe, und Ausdrücke bedienen, wodurch wir ihn in Schranken herabsetzen, keineswegs aber solcher, die seinem Wesen vollkommen angemessen oder die der richtige Ausdruck desselben wären. Dies zu wissen ist von grosser Wichtigkeit, damit wir unsern schwachen Begriff, den wir von Gott uns machen, und wodurch er eigentlich immer herabgewürdigt wird, nicht für Gott selbst halten, und ihn zu einem Götzen machen. Uns auf diese

apti-

optische Täuschung unseres beschränkten Verstandes in Ansehung des Wesens Gottes aufmerksam zu machen, ist das Geschäft einer gesunden, und menschenfreundlichen Philosophie. Kennt man nun diese unvermeidliche Täuschung, so wird man in sofern nicht getäuschet, als man sie kennt. Und dann werden alle die menschlichen Bilder und Begriffe von Gott unschädlich. Kennt man diese Täuschung nicht, so hält man gewisse Begriffe von Gott als das Wesen Gottes selbst, und da man sich seinen selbgemachten Götzen, den man für den wahren Gott hält, nicht entreissen lassen will, weil der Mensch schlechterdings in keinem Momente ohne Gott seyn kann, und die Gottlosigkeit als die Zerstöhrung der Menschheit selbst ansehen muß: so wird ein solcher religiöser Schwärmer denjenigen, der seinen Götzen nicht anbethen will, nothwendig für einen Gotteslaugner halten, und ihn nicht nur selbst als den ärgsten Feind der Menschheit hassen, und verfolgen, sondern ihn auch dem Hasse, und der Verfolgung anderer, denen der Glaube an Gott heilig ist, preis geben.

Diese religiöse Schwärmerey ist unendlich weiter verbreitet, als man denkt. Und vielleicht war es für keinen Zeitpunkt so nöthig, darauf aufmerksam zu machen, als jetzt, da man keinen Mittelweg kennt, und sich gewöhnlich entweder unter die Fahne der religiösen Schwärmer, oder der Gottlosen begiebt. Noch nie war die Gefahr des Atheismus größer, als in unsern Tagen, da den denkenden

Köp.

Digitized by Google

Köpfen das Unbefriedigende, das Widersprechende, das die religiöse Parthey größten theils in den Begriff von Gott mit aufnimmt, nie deutlicher, als jetzt in die Augen sprang. Der Glaube an Gott konnte also nur dadurch erhalten werden, daß beyde Partheyen, die religiöse sowohl, als die antireligiöse, erinnert wurden, daß Gott eigentlich gar nicht gedacht werden könne; und daß, wenn er doch gedacht werden soll, dies nur durch Begriffe und Ausdrücke möglich sey, die bey aller möglichen Vorsicht, und Tendenz, dieselben zu reinigen, und von dem antropophormistischen Gewande zu entkleiden, dennoch noch unrichtig, unlauter, und antropophormistisch bleiben.

Aber der edle Mann, der diesen Dienst der Menschheit leistete, ward ein Opfer der Religiösen, wie es von jeher der Fall war. — Auch die Religiösen behaupten, daß Gott unbegreiflich sey, und folglich durch keinen Begriff könne gedacht werden. Aber das sagen sie nur; läugnen es aber in der That. Denn wie hätten sie sonst den großen Mann, den Schöpfer der Philosophie, verfolgen können, der weiter nichts behauptete, als daß Gott nicht begriffen, oder gedacht werden könnte, wenn sie nicht ihren Begriff von Gott, als das Wesen Gottes ansähen, und daher jeden, der diesen Götzen nicht anbethen will, als Gottesläugner hielten, und behandelten? Dies ist der handgreiflichste Beweis, daß ihr Gott ein Götze ist, weil sie das schwache Bild, das sie sich durch einen Begriff von Gott machen, für Gott

selbst halten. Zwar kann auch der größte Philosoph, wenn er von Gott sprechen will, von ihm weiter nichts, als ein schwaches Bild entwerfen. Aber er weiß das, und warnet dagegen, daß man nicht glaube, der Unbegreifliche könne durch einen Begriff dargestellt werden. Er sieht jeden noch so vorsichtig gewählten, und von menschlichen Schlacken geläuterten Ausdruck nur für einen Nothbehelf seiner Schwäche, und Beschränkung, aus welcher er schlechterdings nicht treten kann, an, um sich nur ausdrücken, und verständlich machen zu können. Und auf diese Art werden seine Bestimmungen von Gott sowohl für ihn, als auch für andere unschädlich. Er bescheidet sich gerne, wenn man ihm sagt, er habe es mit seinen Ausdrücken von Gott nicht recht getroffen; aber er weiß auch, daß es andere nicht recht treffen können, und daß derjenige das Wesen Gottes durch Begriffe noch am besten darstelle, der durch die scheinbaren Vollkommenheiten, die er ihm beylegt, noch die wenigsten Unvollkommenheiten auf ihn überträgt. Der Sterbliche, der bey dem Begriff von Gott gar keine menschlichen Schwachheiten mit hinzu denkt, ist schlechterdings nicht zu finden.

Daher fällt es ihm auch nie ein, diejenigen für Gottesläugner zu erklären, die diesen, oder jenen Ausdruck von Gott für unpassend, und verwerflich erklären. Dies ist aber die Sache der Gegner. Ihnen sagen, daß Gott nicht als Substanz könne gedacht werden, ist ihnen

Got-

Gotteslängnung. Denn sie sehen ihren Begriff nicht als Nothbehelf ihrer Beschränktheit, sondern als das Wesen Gottes an.

Der wahre Philosoph, ob er gleich das Wesen Gottes durch Begriffe nicht erreichen kann, ist doch im Stande, bestimmt anzugeben, was Gott nicht seyn könne. Ihm kommt Gott nicht von außen, sondern er wohnt ursprünglich im Herzen des Rechtschaffenen; vom Herzen gehen einige schwache Strahlen der Gottheit in den Verstand über, die aber nur einige Dämmerung, keinesweges aber volles Licht bringen. Es bleiben immer nothwendig Dunkelheiten und unerforschliche Tiefen übrig. Dies ist ganz natürlich; denn der Verstand ist endlich und beschränkt. Dies ist der Grund, warum das Wesen Gottes weder gedacht, noch durch Begriffe dargestellt werden kann. Aber die Gottheit wohnet ursprünglich im Herzen des Guten. Das Herz strebt ins Unendliche; und kann also Gott fassen durch sein Streben in die Unendlichkeit. Sehr schön und richtig sagt in dieser Rücksicht der alte Kirchenlehrer, Augustin von Gott. Inquietum est cor meum, donec requiescat in te. Dies fühlt jeder gute Mensch. Der Rechtschaffene umfaßt also Gott nicht durch den Begriff, sondern durch das innigste, unmittelbarste Gefühl, das es geben kann, das aber unaussprechlich, und undenkbar ist, weil es im Ausdruck des Strebens in die Unendlichkeit ist, wohin der Verstand nicht folgen kann. Das Herz des Menschen strebt in jedem

Augen-

Augenblicke in das Unendliche, und umfasset es durch ein nothwendiges, jedem wahrnehmbares, aber unaussprechliches Sehnen; der Verstand kann nur von ferne folgen, und dieses Unendliche nie umfassen; er schöpft, so zu sagen, aus dem Meere der Unendlichkeit, indem er dem Streben des Herzens von ferne folget, im Dahinschweben nur einige Tropfen. Dieses Schöpfen, dieses Auffassen eines unendlich kleinen Theiles des Unendlichen ist sein Denken. Beydes zusammen, nämlich das Streben des Herzens in das Unendliche, und das Beschränken dieses Unendlichen durch den Verstand, macht das Bewußtseyn überhaupt, und die Persönlichkeit möglich.

Das Herz ist daher der wahre Sitz der Gottheit; der Gute weiß es durch Selbstanschauung für sich genau, was Gott ist, kann es aber weder denken, noch ausdrücken; denn es ist ein unmittelbares, absolut erstes Wissen, das eben darum an kein anderes Wissen, das nur abgeleitet, und jenem untergeordnet seyn kann, angeknüpft und gedacht werden kann. Denn alles unser Denken ist bloß ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas. Dieses erste, unmittelbare Wissen ist eigentlich das Streben des Herzens in die Unendlichkeit selbst, durch Anschauung aufgefaßt. Es ist daher auch ein unendliches (ein bestimmtes, und unbestimmbares) Wissen, das nie in Begriffe gefaßt werden kann, bloß durch ein ursprüngliches Gefühl bestimmt; ja es ist dieses Gefühl selbst — ein sich selbst anschauendes Gefühl — ein fühlendes Wissen,

und

und ein wissendes Fühlen. Das Herz des Redlichen ist also der wahre, und einzige Tempel jenes heiligen Geistes, der über alles ausgegossen ist; der Tempel, in welchem dieser Geist, der dem Verstand schlechderdings unzugänglich ist, durch sein sanftes, nur dem Herzen wahrnehmbares, Wehen erkannt, verehrt, und angebethet wird. Das Herz allein ist gleichsam der dritte Himmel, in welchem der Tugendfreund durch das entzückende Gefühl des Göttlichen Worte hört, die nur ihm verständlich sind, die er aber keinem andern erklären kann. Diese Worte hörte, und verstund der liebens- und verehrungswürdigste Weise, der je in der Welt auftrat — der Weise aus Nazareth, und jeder andere Weise wird mit voller Ueberzeugung gerne unterschreiben, was jener aus Fülle des Herzens, und nicht der Spekulation sagte: **Selig sind, die reines Herzes sind; denn sie werden Gott anschauen** —

XLVII.

Wir haben noch die Kategorie der Modalität zu untersuchen, um darnach den Satz zu erläutern, den wir oben aufgestellt haben, der von den wenigsten Philosophen verstanden wird, und ohne dessen richtiges Verständniß schlechterdings keine wahre Philosophie möglich ist — den Satz nämlich: **Das Ich und Nicht-Ich müssen theilbar gesetzt werden.** Nur durch Mißverstand dieses Satzes kommt die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch, indem sie folgende zwey Sätze

aufgestellt, und mit ganz gleichen Gründen beweiset, nämlich: In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen, und: Es existirt überall kein nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch außerhalb derselben, als ihre Ursache. Den ersten Satz beweiset Kant auf folgende Art.

Gesetzt, alles Daseyn in der Welt sey zufällig, so gäbe es etwas Bedingtes in der Welt ohne Vollständigkeit der Bedingungen seines Daseyns; diese Vollständigkeit kann nur statt finden, wenn etwas Absolutnothwendiges als Bedingung des Zufälligen vorausgesetzt wird. Dieses Absolutnothwendige muß zur Sinnenwelt gehören. Denn da das Bedingte in der Zeit anfängt, so gehet vor derselben eine Zeit her, wo es nicht war; in dieser Zeit nun muß der vollständige Grund des Daseyns des Zufälligen (Bedingten) enthalten seyn, d. i. das Absolutnothwendige muß in der Zeit seyn, und also zur Sinnenwelt gehören. Uebrigens bleibt es unausgemacht, ob das Absolutnothwendige die ganze Sinnenwelt, oder ein Theil derselben ist. —

Der Gegensatz wird so bewiesen.

Das Absolutnothwendige muß als Ursache entweder zur Sinnenwelt, gehören, oder außerhalb derselben seyn, wenn es eines gäbe. Gehört es zur Sinnenwelt, so ist es wieder entweder ein Theil derselben, oder die Welt selbst. Ist es ein Theil derselben, so würde es

ohne

ohne alle Ursache (weil es sonst bedingt, und zufällig wäre) eine Reihe von Ursachen anfangen, und dies widerspricht dem Naturgesetz der Causalität, wodurch allein Erfahrung möglich ist; oder es wäre die Welt selbst; dann erhielten wir, da es keine erste (nothwendige) Ursache geben kann, eine unendliche Reihe zufälliger Ursachen, die selbst absolut nothwendig wären, welches sich widerspricht. Aber auch außerhalb der Welt als ihre Ursache kann das absolutnothwendige Wesen nicht seyn; denn da die Welt als zufällig betrachtet wird, so müßte sie anfangen, zu seyn, d. i. die Wirkung der absolutnothwendigen Ursache müßte anfangen zu seyn, sie wäre also in der Zeit, und also auch die Ursache derselben, d. h. sie gehörte zur Sinnenwelt, welches der Voraussetzung widerspricht.

XLVIII.

Diesen Widerstreit suchen nun die Kantianer (unter diesen besonders Herr Kiesewetter) auf folgende Art zu lösen.

Der Widerstreit, sagen sie, entspringt aus der falschen Voraussetzung, die Reihe des Zufälligen sey etwas auch außer unserer Vorstellung uns Gegebenes; allein da die Reihe nur existirt, sofern wir sie erzeugen, so läßt sie sich nicht als gegeben betrachten, und beyde Sätze haben insofern für sie keinen Sinn. Uebrigens läßt sich gegen die Möglichkeit eines absolut nothwendigen We-

sens, das das Daseyn der ganzen Reihe bestimmt, nichts einwenden, sobald man dasselbe außerhalb der Sinnenwelt unter die Dinge an sich setzt, obgleich dann auch keine Kenntniß desselben möglich ist. (Wie verworren ist hier alles! Die Reihe des Zufälligen soll bloß ein Product unserer Vorstellung seyn; soll bloß existiren, insofern wir sie erzeugen; Sie hängt also blos von unserer Freyheit ab; wir allein sind die nothwendige Ursache derselben; wozu brauchen wir also ein absolutnothwendiges Wesen als Ursache außer uns zu suchen? Wir selbst sind also der Schöpfer der Welt. Aber ist denn in den durch uns bestimmten Dingen gar nichts, das von unserer Freyheit unabhängig ist, das derselben vielmehr nothwendig, und unabänderlich widerstrebt, und insofern absolut nothwendig, und unabhängig, also nicht zufällig ist? Ist dieses den bestimmten Dingen vorauszusetzende Absolute nicht das, was wir Nicht — Ich nennen, dessen Wesen darinne bestehet, daß es der Freiheit widerstehet, und folglich von den Gesetzen der Freiheit frey ist? — Und doch soll die Reihe des Zufälligen, das nur ein Erezugniß unsers Vorstellens ist, und nur insofern existirt, als wir es durch unser Vorstellen zum Daseyn hervorrufen, — dieses Zufällige soll seinem Daseyn nach von dem absolut nothwendigen Wesen, nicht von uns bestimmt seyn; und gegen die Möglichkeit dieses absolut nothwendigen Wesens soll nichts einzuwenden seyn, sobald man es außerhalb der Sinnenwelt unter die Dinge an sich setzt, obgleich dann auch kein Erkenntniß desselben

mög-

möglich sey. Ist dieses absolut nothwendige Wesen auch bloß ein Erzeugniß unseres Vorstellens? Und wenn dies nicht ist, wie kommen wir denn zu dem nothwendigen Bewußtseyn desselben; warum müssen wir es voraussetzen, da es doch ein Ding an sich ist, das unserm Geiste gänzlich unzugänglich ist? Und was hilft uns der Begriff eines Dinges an sich, das den praktischen Foderungen der Vernunft schlechterdings widerspricht? Denn das Wesen des Dinges überhaupt besteht darinne, daß es dem strebenden Ich widerstrebt, das das Ich aufzuheben strebt, und nie kann. Kann ein Ding je als intelligent und daher als frey, und selbstbestimmend, und folglich in dem eigentlichsten Sinn als absolut gedacht werden?)

Die Auflösung des Widerstreits, fährt Herr Kiese wetter fort (denn alle Kantianer sprechen so; wir können ihn daher als ihren Sprecher ansehen) die Auflösung des Widerstreits zwischen den einander widersprechenden Sätzen beruht auf dem Satze, daß die Reihe der Erscheinungen in der Sinnenwelt nur insofern existirt, als sie in uns sich finden, und daß sie also als außer unserer Vorstellung gegeben, gar nicht gedacht, und ihr also insofern kein Merkmal beygelegt werden könne. Dies ist nun eine Bestätigung für unsere Theorie von Raum, und Zeit, und für den Satz, daß wir durch unsere Sinnlichkeit nicht die Dinge an sich erkennen, sondern nur wie sie uns unter den Bedingungen derselben erscheinen. Nimmt man die Erscheinungen in Raum und Zeit als

Dinge an sich, so ist der Widerstreit unauflöslich, und die Vernunft ist in ein Labyrinth geführt, aus dem sie keinen Ausweg finden kann, und in Gefahr geräth, an sich selbst zu zweifeln. — Sind z. B. die Erscheinungen in der Zeit, Dinge an sich, so müssen sie entweder in der Zeit anfangen, oder wie die Zeit unendlich seyn; nun aber haben wir gesehen, daß man beweisen kann, jeder von beyden Sätzen sey falsch. Wohin dann sich wenden? (Gewiß nicht zu den Dingen an sich, als solchen, deren Wesen gar nicht geahndet, viel weniger bestimmt werden kann. Denn das, wovon ich gar nichts wissen kann, kann auch schlechterdings nicht als Erklärungsgrund des Gegebenen gebraucht werden. Das, was mir gänzlich unbekannt ist, ist bloß zufällig, nicht aber nothwendig. Es kann so, oder anders seyn. Es bleibt nothwendig in diesem Charakter der Zufälligkeit, so lange ich sein Wesen nicht erkenne. Und da das Wesen nur das Seyn des Dinges ausmacht, so bin ich gar nicht berechtigt, das Seyn, als nothwendigen Grund der Erscheinungen vorauszusetzen. Das Ding an sich also ist, und ist nicht. Und wie kommt dann in unsere Vorstellungen von Dingen außer uns, von Erscheinungen, das Merkmal der Nothwendigkeit? Sind die Erscheinungen weiter nichts, als Produkte unserers Vorstellens, so müssen die Vorstellungen davon eben sowohl blos mit dem Bewußtseyn der Freiheit, mit Ausschließung aller Nothwendigkeit, verbunden seyn, als wenn ich mir die Staatsver-

fassung, Sitten und Religion der Einwohner im Monde denke).

Da wir nun, philosophirt Herr Kiesewetter ferner, die Idee des unbedingten Grundes nicht auf einen Gegenstand zur Erkenntniß desselben anwenden können, weil die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch Anschauungen möglich ist, diese aber als bedingt, unter die Idee des unbedingten Subjekts nicht passen, so entstehet die Frage: zu welchem andern Gebrauche die Idee des unbedingten Grundes diene? Und da findet sich, daß sie auch nichts anders, als eine Vorschrift der Vernunft an den Verstand ist, bey den aufsteigenden Reihen in der Erfahrung nie stille zu stehen, als bis er das Unbedingte gefunden, und weil dies nicht möglich ist, kein Glied für das letzte zu halten, sondern immer weiter zu forschen, und die Möglichkeit noch weiter zu gehen, darum nicht aufzugeben, wenn wir auch gleich für jetzt nicht weiter kommen können. (Ist dies nicht die offenbarste Selbsttäuschung der Vernunft? Sie soll das Unbedingte immer aufsuchen, und doch zum voraus wissen, daß es nie und nirgends zu finden sey? Kann es für die Vernunft seyn, wenn es außerhalb derselben liegt, und zwar so, daß sie nie davon ein Bewußtseyn erhalten kann, weil es ein Ding an sich seyn soll, dessen Wesen schlechthin nie erforschlich ist, von dem also auch gar nichts behauptet werden kann, ob es möglich, oder nicht möglich ist? Denn die Möglichkeit eines Dinges kann nur aus der

Einsicht der Eigenschaften bestimmt werden, die demselben beygelegt werden. Ist auch nur der Gedanke von dem Absoluten möglich, wenn dieses nicht in der Vernunft selbst liegt? Und wenn es in der Vernunft liegt, so muß es ihr auch möglich seyn, die Natur desselben kennen zu lernen, aber in einem ganz anderen Sinne, als Herr Kiesewetter, und die übrigen Kantianer das Ding an sich charakterisiren. Nach ihnen ist das Ding an sich unerforschlich; nach uns ist nichts klärer, als das Wesen des Dinges an sich, und der Vernunft an sich. Es ist das erste, was man wissen muß, um nur überhaupt wissen zu können. Jeder, der sich nur bewußt ist, weiß es unmittelbar für sich, und durch sich, was die Vernunft, und das Ding an sich sey; aber es ist gerade nicht nöthig, daß er dieses nothwendige Wissen abgesondert, und bestimmt denkt, daß er von diesem nothwendigen Bewußtseyn ein ganz freyes durch Abstraktion, und Reflexion entstandenes Bewußtseyn habe. Dies hat nur der Philosoph, als solcher. Nach den Kantianern ist ferner die Vernunft an sich, und das Ding an sich von einander gerissen, und jedes soll einzeln da stehen. Nach uns giebt es kein Ding an sich, ohne Vernunft an sich, und keine Vernunft an sich ohne Ding an sich. Beydes ist nur in unzertrennlicher Verbindung möglich, und in sofern ist keines an sich.)

Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes, heißt es weiter, auf die Kategorie, Quantität, giebt die Regel: Halte beym Aufsteigen in der Reihe der

Zeit,

Zeit, keinen Zeitpunkt für den ersten, sondern forsche nach dem vorhergehenden, so, wie du beym Durchlaufen der Anschauungen nie glauben mußt, die Gränzen desselben gefunden zu haben, sondern immer streben mußt, weiter zu gehen. Du kannst nicht sagen, vor 10000 Jahren war nichts; nicht behaupten, hinter dem Uranus könne kein Planet mehr seyn. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Kategorie der Qualität giebt die Regel: Beym Theilen der Gegenstände im Raum, glaube nie, die kleinsten Theile gefunden zu haben; sondern suche immer noch, die Theilung fortzusetzen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Kategorie der Causalität giebt die Regel: Beym Aufsuchen der Ursachen einer Erscheinung, zum Behuf der Erfahrung, sieh keine der gefundenen Ursachen, die du in der Sinnenwelt annehmen mußt, als die erste an, sondern frage immer von neuem nach ihrer Ursache. — Wenn hingegen von einem Dinge an sich die Rede ist, das Ursache von Erscheinungen in der Sinnenwelt ist, so läßt sich nichts gegen die Möglichkeit einwenden, daß diese Ursache von selbst den Zustand der Ursachlichkeit anfange, eine freye Ursache sey, ob wir gleich das nicht erkennen, beweisen und begreifen können. Endlich bey Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Kategorie der Nothwendigkeit und Zufälligkeit giebt die Vernunft dem Verstande die Regel: In der Reihe der Erscheinungen sieh kein Glied derselben als unbedingt nothwendig an, son-

 dern

dern forsche immer vom neuen nach seiner Bedingung. Damit wird nicht geläugnet, daß ausser der Sinnenwelt ein Ding an sich existiren könne, das unbedingt nothwendig ist, und den Grund der Bedingung der Sinnenwelt enthält; allein das Daseyn dieses Wesens ist dadurch nicht erwiesen, und wir haben von demselben keine Erkenntniß. (Die Regeln, die aus der Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf den Verstandesgebrauch folgen, sind zum Theile ganz gut. Aber hat denn die Idee des unbedingten Grundes Realität? Und auf welche Art kann derselben Realität zugesichert werden? Durch den Begriff des Dinges an sich? Auf keine Art. Denn der wesentliche Charakter des Dinges überhaupt bestehet in einem absoluten Mangel von Selbstbestimmung. Daher heißt es Objekt, Gegenstand, welche Ausdrücke sehr charakterisch sind, und anzeigen, daß das Ding etwas dem Ich, welchem die Kraft des Selbstbestimmens nothwendig zukommt, weil es sonst Nicht — Ich, Ding seyn würde, Entgegengesetztes sey. Wie ist Selbstbestimmung möglich ohne Bewußtseyn; und kann das Ding, das dem seiner Natur nach Bewußtseyenden, dem Ich entgegengesetzt ist, Bewußtseyn haben? Hätte es Bewußtseyn, so wäre es als Bewußtseyendes dem Bewußtseyenden nicht entgegengesetzt, und keineswegs Nicht — Ich, sondern Ich. Also durch den Begriff des Dinges an sich kann der Idee des unbedingten Grundes so wenig Realität zugesichert werden, daß sie vielmehr dadurch nothwendig aufgehoben wird. Ist aber diese Realität

der

der Idee des unbedingten Grundes nur zweifelhaft, so ist auch die Gültigkeit jener Regeln bloß problematisch; und so gerathen wir in die Schlingen der Skepticismus. —

Wenn endlich gesagt wird, daß außer der Sinnenwelt ein Ding an sich existiren könne, das unbedingt nothwendig sey, und den Grund der Bedingungen der Sinnenwelt enthalte, und daß dennoch das Daseyn dieses Wesens dadurch nicht bewiesen sey, so ist das der größte Unsinn, der behauptet werden kann. Denn es folgt schon aus dem Begriff des absolut Nothwendigen, daß es nicht zufällig seyn könne, so, daß man es nach Belieben als seyend, oder nicht seyend setzen könne. Eben darum, daß etwas als absolut nothwendig gedacht wird, kann von ihm nicht gesagt werden, daß es seyn könne; denn dadurch würde es zu einem Zufälligen gemacht, sondern es muß als schlechthin möglich, das ist, als absolut nothwendig gedacht werden. Denn es wird nicht aus irgend einem Grunde als möglich, sondern ohne allen Grund, blos durch sich selbst, also als schlechthin möglich gedacht. So wie es möglich ist, ist es nothwendig. Hier wird nicht aus irgend einem Seyn auf die Möglichkeit geschlossen, sondern aus der Möglichkeit auf das Seyn. Das wird hier absolut gesetzt. Das Seyn ist hier selbst die Möglichkeit des Seyns und die Möglichkeit des Seyns das Seyn. So ist das Ich nicht ursprünglich, weil es möglich ist, sondern es ist möglich, weil es ist. Es ist schlechthin möglich; und daher fällt die

Mög-

Möglichkeit mit dem Seyn zusammen, und ist nothwendig.)

XLIX.

Der vorzüglichste Grund des Mißverständnisses in Betreff des Begriffes des Seyns überhaupt, also des möglichen, wirklichen, nothwendigen Seyns bestehet darinn, daß man irgend ein Seyn für möglich hält ohne Bewußtseyn. Von einem Seyn an sich kann gar nie die Rede seyn, weil die Vernunft schlechterdings nicht aus sich selbst herausgehen kann. Sie hat es nie mit etwas anderem, als mit Vorstellungen und Bewußtseyn zu thun. Es giebt absolut kein Seyn für die Intelligenz ohne Bewußtseyn; und da es nur für Sie ein Seyn giebt, so giebt es überhaupt kein Seyn ohne Bewußtseyn. Es giebt also weder eine Möglichkeit an sich, noch eine Wirklichkeit an sich, noch eine Nothwendigkeit an sich, das heißt, ohne Beziehung auf etwas anders, wodurch es bestimmt wird, und zwar so, daß es zugleich auch wieder das Bestimmende bestimmt. Ursprünglich kann weder die Wirklichkeit als bloß abhängig von Möglichkeit, so daß diese voraus gehet, und jene folgt, noch die Möglichkeit als bloß abhängig von der Wirklichkeit gedacht werden. Möglichkeit und Wirklichkeit ist unzertrennlich vereinigt durch wechselseitige Bestimmung, und so ist beydes Nothwendigkeit. Die Wirklichkeit abgesondert von Möglichkeit erscheint als zufällig; in Verbindung mit der Möglichkeit, als dem bestimmten Grund des

Wirk-

Wirklichen, wird es nothwendig, das ist, schlechthin möglich; ich sehe alsdenn ein, das es nicht anders seyn könne. Die Möglichkeit abgesondert von Wirklichkeit gedacht, erscheint ebenfalls als zufällig; in Verbindung mit dieser ist sie nothwendig, schlechthin möglich. Durch wechselseitige Verbindung und Beschränkung wird die Möglichkeit zur Wirklichkeit, und die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Eben so wird die Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, und die Nothwendigkeit zur Zufälligkeit. Es wird mir eine Erscheinung gegeben, wovon ich die Ursache noch nicht kenne. Die Erscheinung ist mir so lange zufällig, als ich den Grund davon nicht kenne. Es wiederspricht sich gar nicht, daß die Erscheinung hätte anders ausfallen können. Sobald ich aber den einzigmöglichen Grund erkenne, so fällt alle Zufälligkeit weg, und es tritt absolute Nothwendigkeit ein. Die Erscheinung hört auch dann auf, Erscheinung (Erfahrung, Wahrnehmung) zu seyn; es ist ein reines, nothwendiges Wissen von etwas, das gerade so seyn muß, und in sofern an sich ist. Wird mir hingegen das, was ich jetzt als einzigmöglichen Grund einer bestimmten Erscheinung erkenne, außer dieser Verbindung gegeben, so, daß ich nicht weiß, daß er der Grund einer bestimmten Folge ist, so erscheint mir auch der Grund als zufällig, und wird mir erst nothwendig, wenn ich ihn auf eine bestimmte Folge beziehe. Ich denke alsdenn: Wenn dieses geschehen soll, so muß jenes einzig, und allein vorausgesetzt werden; und so erhalte ich die Nothwen-

digkeit

digkeit des Grundes, der mir sonst als zufällig erschien. Aber eben so denke ich auch: Wenn dieses vorausgesetzt wird, so muß jenes geschehen; und so stellt sich mir die Nothwendigkeit der Folge dar, die sonst als bloße Erscheinung zufällig war. Man sieht hieraus, daß weder Nothwendigkeit, noch Zufälligkeit als isolirt gedacht werden könne; und daß die Nothwendigkeit durch die Zufälligkeit, und jene durch diese bestimmt werde, und daß folglich beyde in einem Dritten gleich seyen. Die Erfahrung ist dem Nichtphilosophen zufällig; dem Philosophen, der sie aus Gründen a priori, ohne alle Rücksicht auf Erfahrung, herleitet, ist sie nothwendig, eben so gewiß, und nothwendig, als das Unbedingte. Dem Nichtphilosophen ist der Satz: Ich bin, ein bloßer Erfahrungssatz, also zufällig; dem Philosohen, als solchen; ist er das, was aller Erfahrung zu Grunde liegt, das ursprünglich Unbedingte, durch sich selbst Bestimmte, schlechthin Mögliche. Das Selbstbewußtseyn muß nothwendig vorausgesetzt werden, um das Bewußtseyn von irgend etwas außer dem Ich als möglich zu denken. Insofern wird das Ich als nothwendig, von dem Nicht-Ich unabhängig, dieses aber als zufällig, und abhängig angesehen. Es giebt kein Ding ohne das Ich; kein Seyn ohne Bewußtseyn. Das Ding wird in das Ich, das Seyn in das Bewußtseyn gesetzt. Aber auch das Ich ist nicht denkbar, ohne daß etwas gesetzt werde, das dem Ich entgegen gesetzt ist, und gegen dessen Wesen die Freyheit des Ich in Ewigkeit nichts vermögen kann.

Das

Das Ich wird in dieser Rücksicht von dem Nicht-Ich als abhängig, und dieses von jenem als unabhängig; jenes als zufällig, dieses als nothwendig gesetzt. Das Nicht-Ich wird so vorgestellt, als wenn es auch existirte ohne Zuthun des Ich; ja als wenn das Ich gar nicht seyn könnte, wenn das Nicht-Ich nicht wäre, weil ohne dieses gar kein Bewußtseyn möglich wäre. Nach diesem Gesichtspunkt kann man auch behaupten, daß es kein Bewußtseyn ohne Seyn geben könne. Das Ich wird in das Nicht-Ich, das Bewußtseyn in das Seyn gesetzt.

Daher muß das Ich und Nicht-Ich theilbar, das heißt, wechselseitig bestimmbar gesetzt werden. Und dann ist Möglichkeit, und Wirklichkeit immer auf das unzertrennlichste verbunden, das heißt, beydes wird zur Nothwendigkeit erhoben; doch muß von dem Ich ausgegangen werden, weil das Bewußtseyn aus der Einwirkung des Nicht-Ich schlechterdings nicht erklärt werden kann. Gehet man aber von dem Ich aus, und bestimmt beydes wechselseitig durch einander, so wird das Ich schlechthin nothwendig für das Nicht-Ich, und das Nicht-Ich schlechthin nothwendig für das Ich. Was in einer Rücksicht zufällig ist, wird in der andern Rücksicht wieder nothwendig. Im Grunde verschwindet alle Zufälligkeit nach dieser Ansicht aus der Welt. Alles ist nothwendig gerade so, wie es ist. Nichts geschiehet von ungefähr. Alles ist durch die unwandelbaren Gesetze einer

ner ewigen Weisheit bestimmt, und diese ist wieder durch die Ordnung der Dinge und Begebenheiten bestimmt. Es ist keine Welt möglich ohne Gott, und kein Gott denkbar ohne Welt. Keines darf gesetzt werden als vorhergehend, und insofern insolirt, und dann das andere als folgend. Zwischen Gott und Welt darf eben so wenig Succession statt haben, als zwischen dem Ich und Nicht-Ich; sondern beydes muß zugleich gesetzt, und als unzertrennlich verbunden gedacht werden.

Doch muß in der wechselseitigen Bestimmmung zwischen Gott und Welt überhaupt eben der Unterschied gemacht werden, wie zwischen dem Ich und Nicht Ich. Gott muß als der absolute Grund der Welt; die Welt aber als die absolute Bedingung der Gottheit gedacht werden. Die Welt ist durch Gott, aber Gott nicht durch die Welt. Die Welt ist nicht durch sich selbst, sie ist nicht der absolute Grund ihres Seyns; noch vielweniger der absolute Grund der Gottheit; aber sie muß als Bedingung der Gottheit gedacht werden, das heißt, Gott kann nicht ohne eine Welt gedacht werden; er ist gleichsam die Seele derselben; er das Absolut-Reale, die Welt der Schatten dieser Realität. So wie der Schatten nicht der Grund des Körpers, der ihn verursachet, ist, aber doch die Bedingung, so, daß beym Lichte kein Körper ohne Schatten, und kein Schatten ohne Körper gesetzt werden kann; so ist die Welt die Bedingung der Gottheit. Die Fragen also: Giebt es in der Reihe der Weltursa-

chen überhaupt ein nothwendiges Wesen, oder ist alles blos zufällig? haben keinen Sinn, weil hier Nothwendigkeit, und Zufälligkeit ohne den Begriff der Theilbarkeit, oder der Wechselbestimmung gesetzt werden. Das Nothwendige kann nur in Gegensatz gegen das Zufällige als nothwendig, und das Zufällige in Gegensatz gegen das Nothwendige als zufällig gedacht werden. Eins wird durch das andere bestimmt. Reißt man das Eine von dem andern, so hebt man beyde auf. Sehe ich die Welt außer ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Gott an, so erscheint sie mir nothwendig, als nothwendig, das ist, als schlechthin nothwendig, durch sich selbst bestimmt; und so muß Gott aufgehoben werden. Die Welt ist, und sie ist so, weil sie ist, und weil sie so ist. Sie ist in gewisser Rücksicht eben so absolut, als mein Ich. Denn die Freyheit vermag nichts über das Wesen der Natur.

Der Anblick der Welt kann mich schlechterdings nicht an und für sich zu Gott führen. Will man sagen, die Welt sey zufällig, so hat diese Behauptung gar keinen Sinn; denn es kann eben so wohl bewiesen werden, daß sie nothwendig, als daß sie zufällig sey. Und so ist denn die Gottheit selbst als zufällig zu setzen. Der Grund aber, warum beyde Sätze mit gleichen Gründen bewiesen werden können, ist der, weil alles, was ist, in gewisser Rücksicht zufällig, und in gewisser nothwendig ist; weil gar keine Zufälligkeit ohne Nothwendigkeit, und keine Nothwendigkeit ohne Zufälligkeit zu denken ist. In der Welt ist also Gott nicht zu finden.

Ich werfe einen Blick in mich selbst, und betrachte mich nach meinem Wesen, als wirkliches Ich, wie ich nothwendig an und für mich bin. Da finde ich dann, daß mein Wesen in der Vereinigung der Unbeschränktheit mit der Beschränktheit, das ist, in der Ichheit bestehet. Ich kann nie bey aller meiner Absolutheit aus meinen Schranken treten, weil sie mir nicht zufällig, sondern wesentlich sind; weil ich ohne sie nicht Ich seyn könnte. Hier in dem Bewußtseyn meiner wesentlichen Beschränktheit finde ich den Grund des nothwendigen Glaubens an Gott, wie ich noch ausführlicher an einer anderen Stelle zeigen werde. Läge es in dem Grundcharakter meines Ich, daß ich zu irgend einem Zeitpunkt aus meinen Schranken treten könnte, daß ich aufhörte, absolut beschränkt, und beschränkt absolut zu seyn, und ganz absolut, oder absolut absolut würde, so könnte ich in dem Augenblick, als ich mein Wesen erkennte, keinen Gott mehr glauben. Denn alles, was meine Vernunft fodert, wäre alsdenn durch mich selbst möglich.

XLIX.

Man sieht also aus dieser ganzen Deduktion, wie wichtig der Satz ist: Das Ich, und Nicht-Ich müssen theilbar gesetzt werden. Nur dadurch, daß man diesen Satz recht gefaßt hat, lassen sich alle Mißverständnisse der Philosophie heben, und die Antinomieen der Vernunft in Betreff der wichtigsten Fragen können auf eine befriedigende Art gehoben werden. Ohne diese Ansicht wird man

man nothwendig durch die Voraussetzung des absoluten Ich zum Atheismus verleitet. Das Ich ist absolut, sagt man; es muß also in der Unendlichkeit alles das ausführen, und wirklich machen können, was die Vernunft fodert, und als höchsten Zweck aufstellt. Aber wie ist denn das Ich absolut? Ist es absolut in der Wirklichkeit, und kann es je in der Wirklichkeit absolut werden? Ist es absolut, isolirt gedacht, ohne die Schranken, in die es gesetzt ist, und die selbst für das Ich absolut nothwendig sind, wenn das Ich Ich seyn, und bleiben soll? Es ist nur absolut, insofern es als beschränkt, und beschränkt insofern es als absolut gedacht wird, das heißt, insofern es seine Schranken selbst setzen, und bestimmen, oder sich derselben bewußt werden kann. Und darinn besteht sein wesentlicher Vorzug von dem Dinge, indem dieses zwar auch beschränkt ist, aber nicht für sich, sondern nur für die Intelligenz. Es kann sich daher seiner Schranken nicht selbst, wie die Intelligenz, bewußt werden. Sein Wesen bestehet vielmehr in absoluter Bewußtseynlosigkeit; und bloß in dieser Rücksicht ist es derselben ursprünglich entgegengesetzt. Absolutheit, und Beschränktheit sind auf eine unzertrennliche Art mit einander verbunden; das Ich kann nie bloß beschränkt, und nie bloß absolut werden. Es kann sich seiner absoluten Thätigkeit nur bewußt werden, insofern ihm ein Widerstand gegeben wird; und es kann ihm nur ein Widerstand gegeben werden, insofern es sich seiner absoluten Thätigkeit bewußt wird. An das Bewußtseyn der Freyheit muß

sich das Bewußtseyn der Naturnothwendigkeit, und an dieses jenes anschliessen. Das Ich ist nur ein Streben ins Unendliche, kein absolutes objektives Wirken; es kann also nie Causalität auf das Nicht — Ich als solches haben, so daß der Widerstand, der sich dem Streben entgegen stellt, aufgehoben werden könnte. Es kann also auch nie vollkommener Herr desjenigen Zustandes werden, den die Vernunft mit eben der Nothwendigkeit fodert, mit welcher sie die Befolgung des Sittengesetzes fodert. Ist die Welt nicht mit allen ihren Begebenheiten nach einem moralischen Plan geordnet, liegt der physischen Ordnung der Begebenheiten nicht eine moralische zum Grunde; schwebt über die Vernunftindividuen, und über die von ihnen unabhängige Natur nicht ein erhabener Geist, der als die exekutive Gewalt des Sittengesetzes betrachtet wird, nach welcher jeder Zustand, in welchen ich und die übrigen Vernunftindividuen gerathen, als eine zweckmäßige Veranstaltung, als Mittel zur Beförderung des Vernunftzweckes angesehen werden kann: so bin ich mir selbst der größte Widerspruch, der nicht gelöset werden kann. Die Beförderung des Guten, und der Zustand, der der Würde der Vernunft gebührt, hängt alsdenn von keiner festen Regel, sondern bloß vom Ungefähr ab.

Es mag seyn, daß manche Freunde der Fichteschen Philosophie auf diesen gefährlichen Abweg gerathen sind. Aber daran hat der große Mann, der viel

meh

mehr die Religion auf unerschütterliche Stützen befestigt hat, gar keine Schuld. Solche Verirrungen konnten nur durch einen groben Mißverstand geschehen.

L.

Der transscendente Idealismus führet nothwendig zum Atheismus. Geht man vom Ich an sich, oder dem absoluten Ich aus, so, daß man glaubt, das Ich sey in der Wirklichkeit absolut, es könne sich wirklich bestimmen, oder seiner Bewußt werden ohne Nicht – Ich; kurz, verwechselt man die Spekulation, wo das, was verbunden war, getrennt ist, mit der Wirklichkeit, wo nichts isolirt, oder an sich ohne Beziehung auf etwas anders, erscheinet, so fällt der einzige entscheidende Grund für die Realität der Gottheit, die Abhängigkeit des praktischen (wirklichen) Ich von dem Nicht – Ich, die in dem Grundcharakter des Ich liegt, folglich nie zuändern ist, weg, und das in der Werklichkeit sehr ohnmächtige, und bedürftige Ich wird zum Gott aufgestellt. Man ist in diesem Falle nicht tief genug in die Natur der Intelligenz (der Ichheit) eingedrungen; man hat sie nur einseitig gefaßt.

Es drängt sich uns einmal nothwendig das Bewußtseyn von Freyheit, die sich auf das Ich, und von Naturnothwendigkeit, die sich auf die Dinge beziehet, auf. Diese doppelte Art, oder vielmehr nur doppelte Ansicht des Bewußtseyns umfaßt den ganzen unendlichen Umkreis der Erfahrung. Nun sucht der Philosoph den Grund der Erfahrung auf. Er will bestimmt wissen, ob denn jenes nothwendige

Bewußtseyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit wirklich Realität habe, ob ein entscheidender Grund da sey, aus welchem unwidersprechlich erhelle, daß wir wirklich frey, und außer uns Dinge, durch Naturnothwendigkeit bestimmt, sind. Nur durch den größten Mißverstand, der sich denken läßt, kann er den Grund der Erfahrung in der Erfahrung selbst suchen. Und doch geschah dies seit der Zeit, als philosophirt wird, bis auf die neueste Epoche der Philosophie, die Fichte gemacht hat. Selbst Kant drang nicht über die Erfahrung hinaus. Die praktische Vernunft war ihm das Letzte, worauf er alles gründete. Aber die praktische Vernunft ist weiter nichts, als die empirische Vernunft, insofern sie sich durch Willensentschlüsse thätig zeigt.

Dieser Satz, daß alle Philosophen bis auf Fichte die Philosophie auf Erfahrung gegründet haben, wird wohl von den wenigsten Philosophen zugestanden werden. Man wird mich vielleicht allgemein der gröbsten Unwissenheit in der Geschichte der Philosophie beschuldigen. Ich werde demungeachtet bey meiner Behauptung bleiben. Es kommt nämlich nicht darauf an, ob man die Ausdrücke a priori und a posteriori immer im Munde hat, und versichert, die Philosophie könne nicht auf Erfahrung gegründet werden; auch nicht, daß man wirklich einen Versuch zu einem von Erfahrung unabhängig seyn sollenden System der Philosophie macht. Das weiß ich wohl, daß es von jeher die Absicht philosophischer Köpfe

war,

war, das Unbedingte, das Absolutnothwendige in allen unsern Erkenntnissen, also das, was der Erfahrung zum Grunde liegt, aufzusuchen. Das ist Thatsache, die nicht geläugnet werden kann. Aber daraus folgt keineswegs, daß meine obige Behauptung falsch sey. Es kann seyn, daß die Philosophen alle, ungeachtet ihrer ernstlichen Absicht, von der Erfahrung zu abstrahiren, um die nothwendige Handlungsart des menschiichen Geistes, unabhängig von den zufälligen Bedingungen, zu erkennen, dennoch wirklich von der Erfahrung nicht hinreichend abstrahirt haben, und daher im Gebiet der Erfahrung geblieben, und die Philosophie bloß auf Erfahrung gegründet haben. Und dies ist wirklich der Fall. Die Philosophie soll das Unbedingt-nothwendige in unsern Erkenntnissen, oder Erfahrungen, aufsuchen, finden, und aufstellen; um daraus das Zufällige zu erklären. Dies kann nicht anders geschehen, als durch die bestimmte Einsicht der Natur des menschlichen Geistes. Das Wesen des menschlichen Geistes aber bestehet im Handeln. Derselbe ist nichts Bestehendes, sondern nichts als Thätigkeit. Also ist es das Geschäft, und Ziel der Philosophie unter den mannigfaltigen Handlungsweisen des menschlichen Geistes, die in der Erfahrung vorkommen, die absolut erste, und ursprüngliche Handlungsweise welche alle übrige unter sich faßt, und das höchste, allgemeinste Gesetz giebt, das für das ganze Gebiet des Bewußtseyns, oder der Erfahrung gültig ist, zum deutlichen Bewußtseyn zu erheben, und rein von aller frem-

 den

den Beymischung aufzustellen. Das geschieht durch Abstraktion von allem dem, was jene ursprüngliche Handlung nicht ist, und durch Reflexion auf das, was sie an, und für sich ist. Diese reflektirende Abstraktion geschiehet durch Freyheit, und der menschliche Geist wird in ihr gar nicht durch blinden Zwang, durch eine Art von Vernunftmechanismus, wie dies der Fall ist bey dem gemeinen, natürlichen Bewußtseyn, geleitet.

Soll die ursprüngliche Handlungsart abgesondert von allem, was sie nicht ist, in die Form des Bewußtseyns aufgenommen werden, so müßte man schon vorher von ihr einen richtigen, und genau bestimmten Begriff haben, sie müßte schon in die Form des Bewußtseyns aufgenommen seyn; und so wären wir in einen Zirkel gerathen. Die ganze Schwierigkeit ist daher in der Frage enthalten: Nach welchen Regeln verfährt die Freyheit in jener Absonderung, um die ursprüngliche Handlungsweise, worauf die ganze Philosophie gegründet werden soll, zum deutlichen Bewußtseyn rein und unvermischt zu erheben, und durch Reflexion bestimmt aufzustellen? Wie weiß der menschliche Geist, was aufnehmen, und was er liegen lassen solle?

„Das kann er nun schlechterdings nicht wissen, sagt „Fichte, wofern nicht etwa dasjenige, was er erst zum „Bewußtseyn erheben soll, schon dazu erhoben ist; wel„ches sich widerspricht. Also giebt es für dieses Ge-

schäft

„schäft gar keine Regel, und kann keine geben. Der „menschliche Geist macht mancherley Versuche; er kommt „durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und ge„het erst aus dieser zum hellen Tage über. Er wird „anfangs durch dunkle Gefühle (deren Ursprung und „Wirklichkeit die Wissenschaftslehre darzulegen hat) ge„leitet; und wir hätten heute noch keinen deutlichen Be„griff, und wir wären noch immer der Erdkloß, der sich „dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hät„ten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich er„kannten. — Dies ist denn auch die Geschichte der Phi„losophie; und wir haben jetzt den eigentlichen Grund „angegeben, warum dasjenige, was doch im menschli„chen Geiste offen da liegt, und was jeder mit Händen „greifen kann, wenn es ihm deutlich dargelegt wird, „erst nach mannigfaltigen Herumirren zum Bewußtseyn „einiger wenigen gelangt. Alle Philosophen sind auf „das aufgestellte Ziel ausgegangen; alle haben durch „Reflexion die nothwendige Handlungsart des menschli„chen Geistes von den zufälligen Bedingungen derselben „absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr „oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig „abgesondert; im Ganzen aber ist die philosophirende Ur„theilskraft immer weiter vorgerückt, und ihrem Ziele „näher gekommen.“ (Begriff über W. S. 53. 54.)

LI.

Der Umstand also, daß die philosophirende Vernunft das ihr vorgesteckte Ziel nur dunkel ahnden, keineswegs aber bestimmt vor sich sehen kann, als bis sie dasselbe wirklich erreicht hat, ist der Grund, warum man einer Seits behaupten kann, die Philosophie könne schlechterdings nicht auf Erfahrung gegründet werden, und doch bey dem wirklichen Versuche, sie systematisch zu begründen, nichts anders zum Grunde legt, als Erfahrung. Man bestrebt sich zwar, von der Erfahrung zu abstrahiren, um das Unbedingte, was der Erfahrung zum Grunde liegt, zu finden. Aber da man zum voraus nicht weiß, noch wissen kann, was man bey der reflectirenden Abstraktion aufnehmen, und was man liegen lassen solle, um das Unbedingte rein, und unvermischt zu erhalten, so schleichen sich unvermerkt, und wider alle Absicht Merkmale in den Begriff des Unbedingten mit ein, die ihm fremde sind, und nur auf Erfahrungsgegenstände passen.

Und dies war seit Jahrtausenden das Schicksal der Philosophie bis auf Fichte. Die Kantianer sind sammt und sonders weiter nichts, als Empiriker, ob sie gleich gegen den Empirismus feyerlichst protestiren, und auf die Empiriker, wie auf arme Schächer, herabblicken. Kant hat auf die ursprüngliche Handlungsweise des menschlichen Geistes bloß gedeutet, aber dieselbe nicht bestimmt aufgestellt. Er blieb bey der praktischen

Ver-

Vernunft stehen, die eben sowohl empirisch ist, als die theoretische; bezeugte aber, daß zur festen Begründung der Philosophie sich ein Punkt müsse ausfindig machen lassen, wo die theoretische, und praktische Vernunft in Eins zusammen fließen müsse, indem es am Ende doch nur eine und dieselbe Vernunft seyn könne, die sich theils durch Denken, theils durch Wollen äußert. Er ist also insofern kein Empiriker. Dieser Punkt nun ist die ursprüngliche Handlungsweise der Vernunft, wodurch sie selbst ihr Seyn bestimmt, der Begriff der Ichheit, in welchem der Begriff des Ich, des Nicht—Ich, und der Theilbarkeit liegt. Das heißt: Ich und Nicht — Ich müssen theilbar gesetzt werden, wenn Selbstbewußtseyn, der Gedanke, Ich bin, möglich seyn soll. Es ist also eigentlich nichts a priori, als der Begriff des Ich, des Nicht—Ich, und der Quantitätsfähigkeit (der Theilbarkeit, oder Beschränkbarkeit)*). Selbst der Satz, Ich bin, ist ein bloßer Erfahrungssatz, wenn er nicht als der Ausdruck der ursprünglichen Handlungsweise der Ver-

*) Ohne diese drey Begriffe in Verbindung ist eigentlich gar nichts denkbar weder a priori, noch a posteriori. Also ist weder das Ich an sich des transscendenten Idealisten, noch das Ding an sich des Dogmatikers a priori; denn es ist beydes gar nicht denkbar, sondern ein absolutes Nichts; folglich kann man auch nicht sagen, daß der eine, oder der andere die Philosophie auf etwas a priori gegründet habe. Beyde haben bloß die Erfahrung einseitig betrachtet, und etwas als Grund davon aufgestellt, was isolirt gedacht, ein Widerspruch ist.

Vernunft, wodurch das Ich und Nicht-Ich wechselseitig bestimmt werden, angesehen wird. Jene drey Begriffe sind schlechthin nöthig, wenn irgend ein Gedanke, ein bestimmtes Bewußtseyn entstehen soll. Sie drücken das ursprüngliche Bestimmen, woraus ein Bestimmtseyn erfolgt, selbst aus. Durch Reflexion auf dieses ursprüngliche Bestimmen weiß ich a priori, wie ich zu dem Satze, Ich bin, gekommen bin. Es ist daher ein reines Wissen, das dem empirischen Wissen, daß ich bin, zum Grunde liegt. Jenes ist Thathandlung; ich bin mir nämlich bewußt, daß ich von meinem Ich nicht bloß eine faktische, sondern genetische Erkenntniß durch eigne Thätigkeit, durch freye Abstraktion, und Reflexion erlangt habe, wo nicht das Objekt als gegeben vorliegt, und die Erkenntniß darnach bestimmt wird; sondern wo die Erkenntniß errungen, und das Objekt darnach bestimmt wird.

Das empirische Wissen, Ich bin, ist hingegen Thatsache. Denn ich bestimme hier nicht das ursprüngliche Bewußtseyn, um den Gedanken, Ich bin, durch diese Bestimmung zu construiren; sondern ich nehme denselben als gegeben aus dem bestimmten Bewußtseyn heraus, ohne daß ich weiß, wie es mit dieser Bestimmung zugegangen ist. Also sind blos der Begriff des Ich, des Nicht-Ich, und der Theilbarkeit schlechthin a priori. Aus ihnen sind durch Gegensetzung und Gleichung alle übrigen reinen Begriffe abzuleiten. Nun

läßt

läßt sich erst bestimmt angeben, was a priori, und a posteriori ist. Alles, was aus jenen Begriffen abgeleitet wird, ist a priori, aber nicht schlechthin, sondern nur mittelbar. Es wird reines Wissen, philosophisches, wissenschaftliches Wissen, das unabhängig von aller Erfahrung zu Stande gekommen ist, deren Grund kein Auffassen von Thatsachen, sondern ein thätiges Bestimmen der Thatsachen, eine Thathandlung ist. Da aber durch das reine Wissen die Erfahrung eben so construirt werden muß, wie sie wirklich ist, indem die Philosophie die Erfahrung nicht verändern, sondern nur begründen soll, so ist die ganze Erfahrung theils als a priori, theils a posteriori bestimmt anzusehen. Sieht der Philosoph die Erfahrung als ein Produkt seiner genetischen Deduktion aus dem ersten Grundsatze des menschlichen Wissens an, so ist sie ihm a priori; sie ist ihm ein reines Wissen, wie der erste Grundsatz selbst, von dem es Form und Stoff erhalten hat. Die Erfahrung ist ihm in diesem Falle nicht entstanden durch die Erfahrung selbst, sondern durch ein von derselben ganz unabhängiges Denken. Sie ist ihm nicht etwas Gegebenes, sondern durch Freyheit Hervorgebrachtes. Er stellt den ersten Grundsatz auf, und bestimmt nach demselben, wie die Erfahrung dem Wesen nach seyn müsse. Er sieht dabey gar nicht auf Erfahrung, wodurch die Urtheilskraft nur bestochen, und verfälscht würde; sondern er ist nur darauf bedacht, daß er richtig deducire, kein Mittelglied überspringe, und keinen falschen Schluß mache. Denn nur

so kann er ein reines Wissen erhalten, ein Wissen, das blos von dem unbedingt ersten, also über alle Erfahrung erhabenen, Grundsatze, wodurch erst das Bewußtseyn als möglich construirt wird, nicht aber von dem wirklichen Bewußtseyn (der Erfahrung) hergeleitet ist.

Stimmen jene Resultate des ersten Grundsatzes, wodurch unabhängig von Erfahrung die Erfahrung wissenschaftlich entwickelt, und dargestellt wird, mit der wirklichen Erfahrung überein, so ist das der indirekte Beweis, daß jener anfangs blos als hypothetisch aufgestellte erste Grund wirklich der erste Grundsatz, und das darauf gegründete System des menschlichen Wissens die wahre Philosophie sey. In dieser Rücksicht ist die Erfahrung selbst a priori, sie ist die künstliche, wissenschaftliche Erfahrung. Betrachtet nun der Philosoph dieselben Resultate nicht mehr als Thathandlungen, insofern er sie selbst nach dem ersten Grundsatz durch Freyheit bestimmt hat, sondern als Thatsachen, die in dem wirklichen Bewußtseyn bestimmt, und als solche gegeben sind; steigt er von dem reinen Wissen zum natürlichen, vermischten Wissen, von der Spekulation zur Wirklichkeit herab, so ist die Erfahrung blos aus der Erfahrung entstanden; sie ist a posteriori, und blos natürliche, nicht wissenschaftliche Erfahrung. Im Grunde aber ist es eine und dieselbe Erfahrung; und das a priori, und a posteriori ist für den Philosophen, der aus der Natur der Intelligenz ausgehet, nicht zweyerley, son-

dern

dern einerley. Z. B. der Satz: Jeder Körper ist im Raum; ist a priori, und a posteriori zugleich für den wahren Philosophen. Dieser deducirt aus der Natur der Intelligenz die Natur des Körpers, und erhält unter andern den Satz: Jeder Körper ist im Raum, weil er nach dieser Deduktion im Raume seyn muß. Derselbe Philosoph reflektirt nun blos auf sein wirkliches Bewußtseyn, findet da dieselbe Eigenschaft des Körpers, und stellt nach dem, was das gemeine Bewußtseyn aussagt, denselben Satz auf, nur mit dem Unterschiede, daß nach dem bloßem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns jener Satz zufällig ist, weil der Grund, daß es so seyn muß, nicht erkannt ist; nach dem transcendentalen Standpunkte aber mit dem Bewußtseyn der absoluten Nothwendigkeit aufgestellt wird. Dasselbe sagt Fichte in dem philosophischen Journal V. B. I. Heft.

„Ist die Voraussetzung richtig, heißt es daselbst, „und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden, so muß „als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen „des zuerst aufgestellten, das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesammte Erfahrung heraus „kommen; welche Vergleichung gar nicht in der Philosophie selbst, sondern erst hinterher angestellt wird.

„Denn der (transscendentale) Idealismus hat nicht „etwa diese Erfahrung als das ihm schon vorher bekannte „Ziel, bey welchem er ankommen müsse, im Auge; er

weiß

„weiß bei seinem Verfahren nichts von Erfahrung, und „sieht auf sie überhaupt nicht; er gehet von seinem An„fangspunkte, nach seiner Regel, fort, unbekümmert, „was am Ende herauskommen werde. Der rechte Win„kel, von welchem aus er seine grade Linie zu ziehen hat, „ist ihm gegeben; bedarf er wohl noch eines Punktes, „nach welchem er hinzieht? Ich meine, alle Punkte sei„ner Linie sind ihm zugleich mit gegeben. Es ist euch „eine bestimmte Zahl gegeben. Ihr vermuthet, daß sie „das Produkt aus gewissen Faktoren sey. So habt ihr „nur, nach der auch wohl bekannten Regel, das Pro„dukt dieser Faktoren zu suchen. Ob es mit der gege„benen Zahl übereinstimmt, wird sich hinterher, wenn ihr „das Produkt erst habt, schon finden. Die gegebene Zahl „ist die gesammte Erfahrung; die Faktoren sind jenes „im Bewußtseyn Nachgewiesene (die ursprüngliche Hand„lungsweise des menschlichen Geistes oder die Natur „der Intelligenz, der Ichheit) und die Gesetze des Den„kens; das Multipliciren ist das Philosophiren. Dieje„nigen, welche auch anrathen, beim Philosophiren im„mer auch ein Auge mit auf die Erfahrung gerichtet zu „haben, rathen euch an, die Faktoren ein wenig zu än„dern, und ein wenig falsch zu multipliciren, damit „doch ja übereinstimmende Zahlen heraus kommen: ein „Verfahren, das so unredlich, als seicht ist.

„In wie ferne man jene letztern Resultate des „(transscendentalen) Idealismus ansieht, als solche, als

„Fol-

„Folgen des Räsonnements, sind sie a priori, im menschlichen „Geiste; und in wiefern man eben dasselbe, falls Räsonne„ment, und Erfahrung wirklich übereinstimmen, ansieht, „als in der Erfahrung gegeben, heißt es a posteriori. „Das a priori, und das a posteriori ist für einen voll„ständigen Idealismus gar nicht zweierlei; es wird nur „von zwey Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die „Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philo„sophie anticipirt die gesammte Erfahrung, denkt sie sich „nur als nothwendig, und insofern ist sie, in Vergleich „mit der wirklichen Erfahrung, a priori, a posteriori ist „die Zahl, in wiefern sie als gegebene betrachtet wird; „a priori dieselbe Zahl, in wiefern sie als Produkt aus „den Faktoren gezogen wird.

„Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der „Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher „falsch: denn sie hat ihrem Versprechen, die gesammte „Erfahrung abzuleiten, und aus dem nothwendigen Han„deln der Intelligenz zu erklären, nicht Gnüge geleistet. „Entweder ist dann die Voraussetzung des transscenden„talen Idealismus überhaupt unrichtig, oder er ist nur „in der bestimmten Darstellung, welche nicht leistet, was „sie sollte, unrichtig behandelt worden. Da die Aufgabe, „die Erfahrung aus ihrem Grunde zu erklären, einmal „in der menschlichen Vernunft liegt, da kein Vernünfti„ger annehmen wird, daß in ihr eine Aufgabe liegen „könne, deren Auflösung schlechterdings unmöglich sey:

„da es nur zwey Wege giebt, sie zu lösen, den des Dog„matismus, und den des transscendentalen Idealismus „und dem erstern ohne weiteres nachzuweisen ist, daß er „nicht leisten könne, was er verspreche: so wird der ent„schlossene Denker immer für das letztere, daß man sich „bloß im Schließen geirrt habe, und die Voraussetzung „an sich wohl richtig sey, entscheiden, und durch keinen „mißlungenen Versuch sich abhalten lassen, es wieder zu „versuchen, bis es doch endlich einmal gelinge."

LII.

Da nun der Philosoph, der auf dem transscendentalen Gesichtspunkte stehet, durch den vorausgesetzten Begriff der Natur der Intelligenz, oder der Ichheit die gesammte Erfahrung anticipirt, und folglich dieselbe ganz unabhängig von der Erfahrung construirt, so kann man in dieser Rücksicht, und zwar nur in dieser Rücksicht sagen, daß derselbe die Erfahrung, oder die Natur schaffe oder daß die Erfahrung ein bloßes Produkt seines Vorstellens sey. Aber diese, durch bloßes Denken anticipirte, Erfahrung ist nicht die individuelle, wirkliche Erfahrung, sondern ein bloßes, reines Wissen; es ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, keine wirkliche, sondern eine blos ideale Wirklichkeit, die aber wenn sie wahre Philosophie seyn soll, der wirklichen Wirklichkeit, oder individuellen Erfahrung nicht wiedersprechen, sie nicht in dem geringsten Punkte verändern darf, sondern mit ihr vollkommen übereinstimmen, und sie begrün-

den

den soll. Dieselbe Erfahrung ist bey dem Philosophen die künstliche, bey dem gemeinen Menschen die natürliche Erfahrung. Der Nichtphilosoph findet die Erfahrung in seinem Bewußtseyn auf eine gewisse Art nothwendig bestimmt, ohne daß er den Grund dieses nothwendigen Bestimmtseyns kennt, wodurch ihm denn die ganze Erfahrung als zufällig, und wenn er sich Rechenschaft davon abfordern, und sich zum philosophischen Standpunkt erheben will, so gar als problematisch erscheinen muß: der Philosoph sucht den Grund der Erfahrung in der Natur der Intelligenz auf, leitet sie unabhängig von der wirklichen Erfahrung davon ab, findet sie ursprünglich in dieser künstlichen Ableitung, in diesem künstlich, und frey hervorgebrachten Bewußtseyn, und findet dann, wenn er diese künstlich hervorgebrachte Erfahrung mit der wirklichen vergleicht, den wesentlichen bestimmungen nach, jene in dieser wieder, so zwar, daß weil er nun den einzig möchlichen Grund der wirklichen Erfahrung kennt, ihm diese leztere nicht mehr als zufällig, oder problematisch, sondern als absolut nothwendig, und zwar auf eine einzig mögliche Art bestimmt erscheint, weil er sie a priori durch einen absoluten Grund selbst bestimmt hat.

Den Nichtphilosophen dünkt, daß die individuelle Erfahrung auch anders beschaffen seyn könne; der Philosoph weiß, daß sie schlechterdings so, und nicht anders bestimmt seyn müsse, weil sonst die Natur der Intel-

ligenz, von welcher er die Erfahrung ableitet, aufgehoben werden müsste, die nicht aufgehoben werden kann, ohne daß das Bewußtseyn selbst aufgehoben würde. Der Nichtphilosoph weiß nur; der Philosoph weiß, warum er weiß. Bey dem Nichtphilosophen, eben weil er den Grund seines Wissens nicht kennt, ist es möglich, daß er früh oder spät zum Nachdenken über diesen Grund getrieben wird, und wenn er denselben auf einen Gebiete sucht, wo er gar nicht gefunden werden kann, zu zweifeln anfängt, ob denn wirklich seinem blos faktischen, keinesweges aber genetischen, oder wissenschaftlichen Wissen, etwas Reales zum Grunde liege, ob es denn wirklich Dinge außer ihm gebe. Für den Philosophen ist dieser Zweifel absolut unmöglich; ihm ist das Daseyn der Dinge außer ihm eben so gewiß, als sein eignes Seyn, als er weiß, daß er Intelligenz, oder Ich ist, weil jenes aus diesem hergeleitet ist, und folglich mit demselben die nämliche absolute Gewißheit erhält, und beydes ein unzertrennliches Wissen ausmacht. So wenig also der Philosoph die unmittelbare, und folglich absolute Ueberzeugung von seiner eignen Existenz aufgeben kann, weil er von dieser ausgehet, und sie jeder andern Ueberzeugung zum Grunde legt; so wenig kann er die Ueberzeugung von der Existenz der Dinge außer ihm aufgeben, theils weil diese aus jener abgeleitet, theils weil die erstere durch die letztere wieder bedingt ist, folglich beyde Arten von Ueberzeugung absolut vereinigt sind, so, daß

keine

keine von der andern getrennt werden kann. Die zweyte ist durch die erste begründet, und bedingt zugleich; die erste ist zwar durch die erste nicht begründet, aber doch nothwendig bedingt. Wir haben schon oben den Unterschied, zwischen Grund, und Bedingung aus einander gesetzt. Das Ich wird nämlich von dem Philosophen als wesentlich und nothwendig bewußtseyend angesehen; der Grund dieses absoluten Bewußtseyns liegt daher nicht in dem Dinge; aber daß ein bestimmtes, reflektirtes Bewußtseyn möglich werde, muß ein ursprünglich Entgegengesetztes als Bedingung hinzukommen. Denn das Ich kann ein bestimmtes Bewußtseyn nur durch Gegegensatz, durch wechselseitiges Beschränken seiner Selbst, und eines Etwas, das von ihm verschieden ist, erzeugen, und hervorbringen. Also ist das Nicht — Ich, zwar nicht der Grund, aber doch die Bedingung des Bewußtseyns überhaupt, nämlich des Selbstbewußtseyns, und des von Dingen.

So wie der Nichtphilosoph, sobald er den Weg der Spekulation betritt, und einen unrichtigen Weg einschlägt, z. B. die Erfahrung aus der Erfahrung deduciren will, auf wahre, und ernstliche Zweifelsucht in Betreff der Dinge außer ihm gerathen muß, wenn er anders scharfsinnig genug ist, um die Folgen von seiner Voraussetzung einzusehen: so muß aus demselben Grunde, der Glaube an Freyheit, an Nothwendigkeit der Pflicht, an Gott, und Unsterblichkeit zweifelhaft werden, oder

gar als leerer Schein erscheinen. Er muß Skeptiker oder Idealist, oder Materialist werden. Für den Philosophen, der den einzig richtigen Weg, der von der Natur der Intelligenz ausgehet, eingeschlagen hat, ist der Zweifel der zweyten Art eben so absolut unmöglich, als jener der ersten Art. So wie er das Daseyn der Dinge nicht selbst aus diesem Daseyn, und folglich die Erfahrung aus der Erfahrung deducirt, und dadurch aufhebt, sondern aus sich selbst, aus der Natur der Intelligenz, aus dem reinen Begriff der Ichheit, nämlich nicht wie dieser aus dem wirklichem Selbstbewußtseyn (dem empirischen Ich) abgezogen, sondern aus der Form des absoluten Bewußtseyns (dem absoluten Ich) construirt wird: so schöpft er auch die Ueberzeugung von Freyheit, von Recht und Unrecht, von der übersinnlichen Welt, von Gott, und Unsterblichkeit nicht aus dem wirklichen Bewußtseyn, wo jene Ueberzeugung als gegeben, und nothwendig vorkommt, ohne daß man weiß, wie man dazu gekommen ist, sondern aus der Form des Bewußtseyns überhaupt, aus der Natur der Intelligenz und der Ichheit. Und so wird ihm jene Ueberzeugung von der Realität dieser übersinnlichen Gegenstände, deren Innbegriff die übersinnliche Welt selbst ausmacht, eben so absolut gewiß, als die Ueberzeugung von seiner eigenen Existenz, es wird ihm eben so schlechthin unmöglich, an der Wahrheit der ersten Ueberzeugungsart zu zweifeln, als es ihm absolut unmöglich ist, an der Wahrheit der letztern im geringsten zu zweifeln. Denn er will

ab-

absolut seine Ichheit nicht aufgeben; ja, er sieht ein, daß er gar nicht zweifeln könnte, wenn er kein Ich, keine Intelligenz wäre. Auf seinem Standpunkt ist er also über alle Versuchung des Zweifels so wohl in Betreff der Existenz der sinnlichen, als übersinnlichen Welt absolut erhaben. Wer noch zweifelt, ist blos noch auf dem Wege zum Ziel, hat aber keinesweges das Ziel erreicht, das der philosophirenden Vernunft vorgesteckt ist. Der Zweifler ist noch Pilgrim in einem fremden Gebiete, wo Philosophie schlechthin nicht anzutreffen ist, nur der wahre Philosoph kann schlechterdings nicht mehr an der Realität jener Gegenstände zweifeln, weil er den Lauf der Pilgrimmschaft vollendet hat, sich im Vaterlande des reinen, ursprünglichen Wissens als einheimischer Bürger befindet, und jene Gegenstände in ihrer wesentlichen Natur anschauen kann, so wie er sich selbst anschauet.

Der Zweifler will die Sinnen- und übersinnliche Welt (Freyheit, Nothwendigkeit der Pflicht, Gott, Unsterblichkeit) bewiesen haben, und sucht den Beweis außer sich, wo er nicht zufinden ist, und folglich der Zweifel verewigt wird: der Philosoph bedarf gar keines Beweises in Betreff aller jener Gegenstände, so wie er keines Beweises seiner eigenen Existenz bedarf, er weiß es unmittelbar, daß er ist, ohne irgend einen vermittelnden Grund, an den er erst seine Existenz anknüpfen müßte; eben so weiß er auch unmittelbar alles, was sich wesentlich auf die sinnliche, und übersinnliche Welt

 be-

beziehet, weil alles mit dem Begriff seiner Ichheit zugleich gesetzt, und mit demselben so unzertrennlich verbunden ist, daß wenn er ein einziges wesentliches Glied der sinnlichen und übersinnlichen Welt wegnehmen wollte, er zugleich seine Ichheit aufgeben, und annehmen müßte, er sey kein Ich, sondern das Gegentheil davon. Der Philosoph gehet nicht außer sich heraus, sondern kehrt blos den Blick in sich selbst und findet da die Objektenwelt sowohl, als die ihr entgegengesetzte intelligible Welt, nämlich Freyheit, Pflicht, Gott, Unsterblichkeit, so wie er sich selbst findet. So wie er gewiß ist, daß ihm in Ewigkeit der Glaube, daß er Intelligenz, oder Ich sey, nicht entrissen werden könne, so ist er auch gewiß, daß ihm nie der Glaube an die Existenz der Dinge, und an die Realität jener übersinnlichen Gegenstände könne genommen werden. Der Nichtphilosoph weiß nicht, was noch endlich aus der Erfahrungswelt werden, ob nicht in einem zukünftigen Zustande eine Art von Erfahrung eintreten werde, die dem Wesen nach von der jetzigen ganz verschieden ist; daher sein Glaube an Wunder, als Begebenheiten, die den Gegensetzen der Natur, und der Erfahrung zuwieder geschehen sollen. Der Philosohh hat das Wesentliche der Erfahrung nach dem Begriffe der Ichheit für die ganze Unendlichkeit bestimmt; er weiß daher mit eben der untrüglichen Gewißheit, als er sich selbst als Ich kennt, daß in der ganzen Unendlichkeit nichts unter andern Bedingungen oder Gesetzen existiren kann, als unter jenen, die er selbst bestimmt hat. Nach dieser Rück-

sicht

sicht giebt es für ihn gar kein eigentliches Erfahrungsobjekt, das heißt, ein solches, dessen Wesen, als bloßes Objekt der Erfahrung überhaupt, er erst aus der Erfahrung lernen müsse; sondern er lernt das Wesen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, aus sich selbst, nimmt aus sich die Form, und den Stoff der Dinge, und erschaffet selbst die Erfahrung, und die ganze Natur für die Ewigkeit, so, daß sie nie anders seyn könne, als er sie selbst gemacht, und bestimmt hat. Aber, wohl gemerkt, das betrifft die nicht reelle, sondern blos die ideatische Wirklichkeit der Dinge, nicht das absolut Zufällige der Erfahrung (die individuelle Empfindung) sondern das Wesentliche derselben (die Gesetze, welchen das Vorstellungs- Empfindungs- und Begehrungsvermögen nothwendig unterworfen ist, und nach welchen sich daher auch die dadurch zu bestimmenden Gegenstände richten müssen.) Er weiß daher nicht, was alles in der Zukunft geschehen, was in seinem Bewußtseyn als Gegenstand des Denkens, und Wollens vorkommen wird; aber er weiß mit der untrüglichsten Gewißheit, wie, nach welchen Gesetzen alles, was nur immer geschehen soll, in der ganzen Unendlichkeit geschehen wird, und absolut geschehen muß. Nach seinem Standpunkte giebt es gar kein Wunder, und kann nie eines geben, wenn unter dem Wunder eine Begebenheit verstanden wird, die wider die Gesetze der Natur geschehen soll. Diese Gesetze sind ihm absolut unveränderlich, so wie das Wesen der Intelligenz unveränderlich ist, weil er sie nicht als gegeben, und

folglich als zufällig in der Natur durch die Natur; sondern in seinem eignen Wesen findet, nur aus sich selbst schöpft, und auf die Natur überträgt. Er findet in der wirklichen Erfahrung nur darum die Natur nach diesen Gesetzen bestimmt, weil er sie selbst darnach bestimmt hat. Ihm ist daher keine, in der ganzen Unendlichkeit mögliche Erfahrung eine Thatsache; sondern jede Erfahrung ist seine eigene Thathandlung. Es giebt für ihn kein Ding, als Produkt eines ihm fremden, von ihm unabhängigen Wesens; sondern jedes mögliche Ding ist sein eignes Produkt, dessen Schöpfer er ist. Nichts ist durch die Naturnothwendigkeit, sondern alles durch seine Freyheit; nichts ist außer ihm, sondern alles in ihm; denn er schöpft alles aus der Urquelle alles Seyns, aus dem Wesen der Ichheit.

Diese Sätze sind unumstößlich wahr, wenn von dem Wesen der Erfahrung, von den Bedingungen, unter welchen die Dinge möglich sind, von ihrem idealen nothwendigen, keinesweges aber wirklichen, zufälligen Seyn, das immer durch individuelle Epfindung gegeben seyn muß, die Rede ist. Das Bewußtseyn von einem bestimmten Dinge ist eigentlich die individuelle Empfindung selbst, insofern das mannigfalltige derselben durch Synthesis zur Einheit verbunden ist. Die Synthesis des Mannigfaltigen einer individuellen (bestimmten) Empfindung ist allso daß bestimmte Ding selbst. Empfindung ist das reflektirte Bewußtseyn des

Ge-

Gefühls; das Gefühl aber ist das unmittelbare Bewußtseyn von Beschränkung. Dieses ist nur dadurch möglich, daß das freye Streben des Ich, das ins Unendliche gehet, auf eine unbegreifliche Art auf etwas stößt, das demselben widerstehet. Vermittelst dieses Widerstandes wird sich das Ich seiner freyen Thätigkeit erst bewußt, und durch dieselbe des Widerstandes. Es fühlt sich beschränkt, und in seinem freyen Streben ins Unendliche aufgehalten. Es entstehet ein Gefühl der Nothwendigkeit; ein Bewnßtseyn des Nichtkönnens durch Freyheit, ein Bewußtseyn der Schranken, die es nicht vernichten kann. Es kann also auch diese Schranken nicht sich selbst (der Freyheit), sondern es muß dieselben einem Etwas, das der Freyheit, oder dem Ich widerstehet, und daher in seiner Unbestimmtheit Nicht – Ich (ein unbestimmtes Ding) heißt, zuschreiben. Was das Ich auf seinem Wege zur Unendlichkeit für bestimmte Anstöße treffen werden, die es denn durch die Synthesis der Erpfindung, die durch den Anstoß vermittelt wird, als Gegenstände des Denkens und Wollens bestimmt, und unter dem Begriffe der Dinge begreift, kann der größte Philosoph in Ewigkeit nicht zum voraus wissen; daß aber alle Augenblicke ein gewisser Anstoß auf das strebende Ich, damit es das Bewußtseyn der Persönlichkeit nicht verliere, geschehen müsse, daß er nie aus dem Kreise der Dinge, als Gegenstände des Denkens, und Wollens herauetreten, nie die dem Ich wesentlichen Schranken aufheben könne, das weiß er für die ganze Ewigkeit so gewiß, als er weiß

weiß, daß er selbst ist. Jenes ist die wirkliche (individuelle) Erfahrung; dieses letztere die ideale. Jene Erfahrung kann er durch die Einsicht in die Natur der Intelligenz nicht anticipiren, weil sie blos zufällig, und nicht wesentlich ist. Denn das Ich kann Ich bleiben, wenn es gleich nicht durch eigne Anschauung die Beschaffenheit des Diamanten kennt, oder gewisse Früchte, die nur in fremden Ländern wachsen, noch nicht genossen hat. Der Blinde bleibt Intelligenz, ob er gleich, wenn er blind gebohren ist, noch keine individuelle Empfindung von Farben gehabt hat, und folglich auch keinen bestimmten Begriff von denselben haben kann. In dieser Rücksicht kann man daher auch nicht sagen, daß der Philosoph irgend ein Individuum, vielweniger die ganze individuelle Natur erschaffen kann. Er lernt sie nur kennen, dadurch, daß sie sich ins Unendliche fort ihm offenbaret, so, daß sie ihm immer neue Individualitäten zur beliebigen Kenntniß, oder zum freyen Genusse aus ihrem unerschöpflichen Vorrathe darlegt.

Freylich verhält sich auch hier die Intelligenz nicht blos leidend; ihr Leiden ist von dem höhern Standpunkt aus selbst ein Thun. Denn es muß ein freyes Streben da seyn, wenn das Bewußtseyn von einem Widerstande möglich seyn solle. Es wird nur so viel behauptet, daß die individuelle Natur nicht von der Freyheit des Ich abhänge, so, daß diese jene zum voraus bestimmen, und insofern erschaffen kann. Was irgend ein

be-

bestimmtes Ding, als Gegenstand der Erkenntniß, und des Genusses sey, hängt immer von einer individuellen Empfindung ab, deren bestimmte Individualität immer zufällig ist.

Aber die ideale Erfahrung, die Gesetze, welchen jeder Erfahrungsgegenstand in der ganzen Unendlichkeit nothwendig unterworfen bleibt, kann der Philosoph zum Voraus bestimmen, und in dieser Rücksicht aus sich selbst, und durch sich selbst erschaffen. Dadurch kommt kein individueller Gegenstand, kein wirkliches Ding, sondern blos ein reines Wissen zu Stande, ein Wissen, das sich blos auf das Nothwendige, und Wesentliche in der Erfahrung überhaupt beziehet. Er schöpft diese Kenntniß nicht aus den bestimmten Gegenständen, aus der wirklichen Erfahrung, sondern blos aus sich selbst, aus dem Begriff der Natur der Intelligenz, den er unmittelbar durch intellektuelles Anschauen seiner selbst construirt. Diese künstliche, oder ideale Erfahrung heißt darum reines Wissen, weil es nicht aus der Wahrnehmung irgend eines Objekts, sondern aus der intellektuellen Anschauung der Intelligenz, wie sie an sich ist, geschöpft wird. Der Philosoph kann zwar auch die Gegenstände des empirischen Wissens zu Gegenständen des reinen Wissens erheben, wenn er das, was er wirklich erfahren hat, auf die ursprünglichen Gesetze der Intelligenz reducirt, und dann wieder daraus deducirt. Auf solche Ar kann er sein reines Wissen ins Unendliche

ver=

vermehren, und die Natur immer mehr in seine Gewalt bekommen. Alles, was er empirisch erfährt, was ihm durch Empfindung gegeben wird, kann er in gewisser Rücksicht an das reine Wissen anschließen, auf den ersten Grund alles Wissens zurückführen, dadurch befestigen, auf solche Art demselben eben die Gewißheit, Allgemeinheit, und Nothwendigkeit gewähren, die dem reinen Wissen eigen ist, dessen er sich schon bemächtigt hat. Auf solche Art kann, und soll jedes empirische Wissen zur eigentlichen Wissenschaft erhoben werden. Jedes gemeine Wissen soll ein wissenschaftliches, philosophisches Wissen werden. Und dies geschieht dadurch, daß es auf einen, und denselben Grund gebauet wird. Denn auf solche Art wird es nur ein Wissen, so wie alles, was auf dasselbe Fundament gebaut wird, nur ein Gebäude ausmacht.

Man glaubt gewöhnlich, daß gewisse Wissenschaften, die zu ihrer Erweiterung immer fortgesetzte Versuche in der Erfahrung erfodern, und die ursprünglich durch Beobachtungen in dem unbegränzten Gebiete der Erfahrung entstanden sind, nie auf feste, allgemeingültige, und absolut nothwendige Principien gegründet, und auf solche Art zu eigentlichen Wissenschaften erhoben werden könnten, wie die philosophischen Wissenschaften im strengsten Verstande. Man glaubt daher, daß dergleichen Erfahrungswissenschaften kein anderes Princip zum Grunde gelegt werden könnte, als irgend ein Erfahrun-

rungssatz, welcher, da ihm strenge Allgemeinheit, und Nothwendigkeit fehlet, und er nur auf Pluralität der Fälle berechnet ist, auch keine eigentliche Wissenschaft begründen kann, indem er den Sätzen, die auf ihm sind gebauet worden, auf keine Art mittheilen kann, was er selbst nicht hat, nämlich absolute Gewißheit.

So ist der neueste Streit unter den Aerzten, ob die Medicin auf Grundsätze a priori begründet, und auf solche Art zu dem Rang einer eigentlichen Wissenschaft erhoben werden könne. Herr Professor Röschlaub in Bamberg behauptet dieses, obschon es von den meisten übrigen Aerzten geläugnet wird. Aber Herr Röschlaub hat Recht; und es wird seinem philosophischen Geiste gewiß gelingen, die Medicin wirklich auf feste, unwandelbare Prinzipien zu begründen, sie auf solche Art zur eigentlichen Wissenschaft zu erheben, und seine Gegner durch die That selbst zu widerlegen. So wie, ehe die philosophirende Vernunft ihr Ziel erreicht hat, eigentlich gar keine Wissenschaft möglich, sondern alles Wissen blos rapsodistisch ist, und ein Aggregat von Erfahrungen ohne festes, alle Theile in Eins verbindendes Fundament ausmacht, so kann, nachdem der erste Grund alles Wissens wirklich gefunden ist, jedes Wissen ein philosophisches Wissen, eine eigentliche Wissenschaft werden, wenn es mit dem ersten Grunde alles Wissens verbunden wird. Bis auf Fichte war dieser Grund nach erweislichen Gründen noch nicht gefunden. Es

gab

gab also auch bis dahin keine einzige Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Nicht einmal die Mathematik konnte bisher als Wissenschaft angesehen werden. Denn die Begriffe von Raum und Zeit waren blos aus der Erfahrung, keinesweges aber aus der Natur der Intelligenz, als dem Grundprincip alles Wissens, abgeleitet. Selbst was Kant über Raum, und Zeit sagte, war blos aus der Erfahrung geschöpft, und darauf begründet. Das bloße Behaupten, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit Anschauungen a priori, daß sie die Formen der Sinnlichkeit sind, hilft nichts, wenn man diese Vorstellungen nicht wirklich von einem Princip, das einzig a priori ist, ableitet.

§. 5.

Der erste Grundsatz der Philosoohie darf nicht blos formal, sondern er muß zugleich material seyn, oder er muß jedem Wissen, das dadurch begründet werden soll, Form und Gehalt mittheilen. Der Leibnitz-Wolfischen Philosophie fehlte es nur darum an einem festen Fundamente, weil der erste Grundsatz, den jene Philosoph aufstellte, blos formal war Der erste Erkenntnißgrund jener Philosophie war nämlich der Satz des Widerspruches, dem sich das Prinzip des zureichenden Grundes anschmiegte.

I.

Allein der Satz des Widerspruches ist nur bey dem discursiven, und logischen Verstandesgebrauche anwendbar

bar, und kann auch bey der richtigsten Anwendung nichts weiter, als logische Wahrheit, nie aber objektivgültige, und reale erzeugen, um welche es der Philosophie einzig und allein zu thun ist. Es gehet hier nur eine Analysis nie aber eine ursprüngliche Synthesis vor. Aus einem durch einen Begriff schon bestimmten Objekt hebt der Verstand ein oder das andere Merkmal heraus, um dadurch das Objekt zu fixiren. Und da ist es nun ein unabänderliches Gesetz unseres Verstandes, daß derselbe in den schon gegebenen Begriff kein Merkmal aufnehmen kann, das den darinn enthaltenen Merkmalen widerspricht. Daher läßt sich der Satz des Widerspruches durch folgende Formel ausdrücken. „Keinem Begriffe kommen widersprechende Merkmale zu": ich sage geflissen, keinem Begriffe, und nicht, keinem Objekte, um ein wichtiges, für die ganze Philosophie verderbliches Mißverständniß zu vermeiden, das nur durch die transcendental Philosophie aufgedeckt, und sichtbar werden kann.

Unter Objekt verstehet man gewöhnlich ein gewisses Etwas, das unabhängig von unserer Vorstellungsart existiren, und durch das Vorstellen dem Gemüthe vorgehalten werden soll. Allein diese Vorstellungsart ist die Schlinge, durch welche man nothwendig, wenn man consequent denkt, dem Skepticismus, oder Materialismus, oder transcendenten Idealismus zur Beute wird. Objekt, objektive Einheit ist das Produkt des ursprünglichen (synthesirenden) Vorstellens, ist der re-

 flek-

flektirte Begriff, und nichts außer uns Existirendes. Nur der Transcendental-Philosoph, der weiß, wie uns Objekte entstehen, und ursprünglich bestimmt werden, kann den Satz: „Keinem Objekte kommen widersprechende Eigenschaften zu", richtig und ohne Anstoß verstehen. Der Satz des Widerspruches ist nur beym Denker irgend eines Objektes anwendbar. Ein Objekt wird aber nur dadurch gedacht, daß man aus dem schon vorhandenen, durch das ursprünglich synthesirende Vorstellen erzeugten Begriffe, der nur durch die Reflexion als Objekt erscheint, die darinn enthaltenen, durch die ursprüngliche Synthesis hervorgebrachten und vereinigten Merkmale aushebt, das Objekt, vermittelst der Copula, dadurch fest machet, und bestimmt. Denken ist immer ein Urtheilen, wo Begriffe, dem Satze des Widerspruchs gemäß, verbunden, und auf einen gewissen Punkt bezogen werden. Der Satz des Widerspruches setzt also immer schon Begriffe voraus, und demselben zu Folge, werden die Begriffe, als Eigenthum des Verstandes, angesehen, und behandelt. Wie aber der Verstand zu diesem Besitzstand gekommen ist, ob mit Recht, oder Unrecht, ob die Begriffe objektive, oder blos logische Gültigkeit haben, das kann durch den Satz des Widerspruches nie ausgemacht werden. Fichte erklärt sich hierüber auf dieselbe Art. „Was sagt denn der Satz des „Widerspruches aus, durch den mit einem Streiche un„ser System zu Boden gestürzt werden soll? So viel mir „bekannt ist, nichts weiter, als: wenn ein Begriff

 „schon

„schon durch ein gewisses Merkmal bestimmt sey, müsse der-„selbe nicht durch ein anderes, dem ersteren entgegengesetz-„tes bestimmt werden; durch welches Merkmal eben „ein Begriff ursprünglich zu bestimmen sey, sagt er nicht „aus, noch kann er es seiner Natur nach aussagen; „denn er setzt die ursprüngliche Bestimmung schon als ge-„schehen voraus, und hat nur Anwendbarkeit, inwiefern „sie als geschehen vorausgesetzt wird. Ueber die ursprüng-„liche Bestimmung wird man in einer andern Wissen-„schaft sich Raths erholen müssen." (Philosoph. Journal VI. B. I. Heft.)

Es ist wohl denkbar, daß der Mond vernünftige Einwohner habe. Denn die Begriffe, vernünftig, Einwohner, sind mit dem Begriffe, Mond, verträglich. Aber der bloße Satz des Widerspruches kann mich ewig nicht belehren, ob der Mond wirklich Einwohner habe. Dazu würde ein Anschauen (ursprüngliches Vorstellen), das dem bloßen Denken vorausgehet, und wodurch erst der ursprüngliche Begriff, die ursprüngliche sinthetisch-objektive Einheit, oder das Objekt, seiner Wirklichkeit nach, erzeugt wird, erfodert werden. Es würde ein Vorstellen, begleitet mit dem Gefühle der Nothwendigkeit, als dem einzig möglichen Merkmale der Realität, vorausgesetzt werden müssen. Bey dem Vorstellen, wo auf das ins Unendliche hinaus strebende Ich kein Anstoß geschiehet, und folglich kein Widerstand, der nur von dem Nicht-Ich herkommen kann, gefühlt wird,

hat blos Idealität, keinesweges aber Realität statt. Wer sich daher vernünftige Einwohner im Monde denkt, ist sich zugleich bewußt, daß er diese Vorstellung durch bloße Freyheit des Denkens, das durch nichts Reales gebunden ist, erzeuget habe, und daß er folglich sich eine solche Vorstellung ganz und gar nicht machen müsse. Hingegen ist er sich bewußt, daß es ihm nicht frey stehe, sich auf der Erde vernünftige Einwohner zu denken, oder nicht, sondern daß er gezwungen sey, diese Vorstellung zu haben. Sein Denken ist hier durch individuelle Empfindung, die nicht von Freyheit abhängt, gebunden. Es ist Naturnothwendigkeit mit Freyheit vereinigt. Das Ich fühlet sich durch das Nicht—Ich beschränkt.

Der Satz des Widerspruches kann also in eigentlichem Sinne blos logische Wahrheiten, als solche, und daher die realen Wahrheiten, nur inwiefern sie logisch sind, das heißt, inwiefern sie vom bloßen Denken abhängen, begründen, wie Reinhold mit Recht behauptet, und beweiset. So kommt dem Flügelpferde das Merkmal Flügel nothwendig zu, insofern ihm unter der Voraussetzung, daß er mit Flügeln gedacht sey, die Flügel keinesweges nicht zukommen können; und so kommt dem weißen Bären das Mermal weiß, und dem, was entstehet, das Merkmal der Wirkung ebenfalls nur unter eben derselben Voraussetzung nothwendig zu, daß das Prädikat, das im Urthile mit dem Subjekte als verbun-

den

den ausgesagt wird, schon vor dem Urtheile mit dem Begriffe des Subjekts, verbunden sey, wodurch allein von dem Urtheile das Gesetz gelten kann, daß das, was in ihm verbunden wird, insofern nicht als nicht verbunden angesehen werden könne *). — Diese Unfruchtbarkeit des Satzes des Widerspruches sah man nach und nach immer deutlicher ein. Keiner aber hat, nach der Bemerkung des vortreflichen Reinholds, denselben nach seinem wahren Gehalte mit schärferem, und richtigerem Blicke beurtheilt, als Crusius. Repugnatiae principium, sagt dieser Philosoph, nequidem aliter gignere potest conclusiones reales, nisi quando adplicatur ad eiusmodi notiones, quas reale quid depingere et consequenter abipsa natura ita effictas ét determinatas esse iam constat. (Epist. ad L. B. ab Hardenberg.) Allein ein Princip, woraus sich zuverlässig beurtheilen läßt, ob ein Begriff Realität habe, oder ob er leer sey, das war dem sonst scharfsinnigen Crusius noch verborgen, und wurde erst durch Fichte entdeckt.

II.

Da man in der Leibnitz-Wolfischen Schule, vermittelst des Satzes des Widerspruches, nur im Land der bloßen Begriffe herumschwärmte, ohne von ihrem Geburtsorte und der Art ihrer ursprünglichen Entstehung authen-

*) Reinhold über das Fundament des philosophischen Wissens·

authentische Nachricht eingezogen zu haben, so konnte auch der Satz des zureichenden Grundes nur logische Gültigkeit haben, und bewirken. Man legte immer nur einen Begriff zum Grunde, dessen Realität man nicht auf das letzte Princip alles Wissens zurückführen konnte, und das daher ohne hinreichenden Grund war; mit diesem noch problematischen Begriffe verband man andere Begriffe; und der hinreichende Grund war immer der Begriff, von dem man ausgegangen, und dessen Realität, aus Mangel eines festen Fundaments alles Wissens, noch immer zweifelhaft war. Durch dieses leere Begriffenspiel kann jede Thorheit vertheidiget werden, und die Philosophie artet blos in eitlen Wörtertand, und elende Subtilitätensucht aus.

III.

Wenn Wahrheit überhaupt möglich seyn soll, so muß die philosophirende Vernunft auf einen Punkt kommen können, der als der absolut zureichende Grund anzusehen ist; auf einen Punkt, der nicht auf irgend einem Begriffe, als seinem Frunde beruhet, und daher vom Denken abhängt, wo der Satz des Widerspruches den Ausschlag zu geben hat; sondern wodurch vielmehr jeder, auch nur denkbare Begriff, das Denken überhaupt, und daher auch selbst der Satz des Widerspruches, der in dem ganzen Gebiete des Denkens, als solchen die oberste Gewalt hat, erst möglich wird.

IV.

IV.

Durch den absolut zureichenden Grund soll das Denken überhaupt erst möglich werden. Nun ist kein Denken denkbar ohne Form, und ohne Inhalt; folglich wird durch jenen Grund die Möglichkeit der Form, und des Inhalts alles möglichen Denkens gefodert, oder, in jenem Grund muß die Form, und der Inhalt jedes bestimmten Denkens enthalten seyn. Die Form des Denkens bestehet in der bestimmten Art desselben, in der Synthesis der Begriffe, die entweder einander gleich gesetzt, oder entgegen gesetzt werden, wodurch bejahende, oder verneinnende Urtheile entstehen. Alles Denken, als solches, nämlich seiner Form nach, ist ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas. Soll ein Etwas an ein anderes Etwas geknüpft werden können, so muß das Etwas, das angeknüpft werden soll (das Prädikat), dem andern Etwas, an welches es geknüpft werden soll (dem Subjekte), in irgend einem Punkte gleich, und in einem andern entgegen gesetzt seyn. Denn wäre es in keinem Punkte gleich, so könnte es schlechterdings nicht angeknüpft werden, es wäre das absolute Gegentheil von demselben, und folglich könnte keines von beyden durch das andere gedacht (keines durch das andere wechselseitig bestimmt) werden, weil in diesem Falle eines das andere aufheben würde. Wäre ferner das Anzuknüpfende (das Prädikat) dem andern Gliede des Gedachten (dem Subjekt) in keinem Punkte entgegengesetzt, so könnte es wieder nicht ange-

 knüpft

knüpft werden, weil es absolut dasselbe wäre, und folglich zwischen beyden gar keine Verschiedenheit statt hätte, die die absolute Bedingung des Anknüpfens ist. Wenn nun jedes Denken ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes ist, so ist auch jedes Denken ein Setzen, und Entgegensetzen zugleich, das ist, weder ein absolutes Setzen, noch ein absolutes Entgegensetzen, sondern ein wechselseitiges, durch Setzen, und Entgegensetzen mögliches Bestimmen, oder Beschränken, so, daß das Setzen zum Theil ein Entgegensetzen, und das Entgegensen zum Theil ein Setzen, oder die Realität zum Theile Negation, und die Negation zum Theil Realität ist. Darinn bestehet nun das Wesen des Satzes des Widerspruches, oder noch bestimmter, des Satzes des Entgegensetzens, wodurch alles Denken bedingt ist. Zu jedem Denken ist nämlich a b s o l u t ein Entgegensetzen, aber nur kein a b s o l u t e s Entgegensetzen, nothwendig. Es ist absolut ein E n t g e g e n s e t z e n nothwendig. Nach dieser Foderung kann der Satz des Entgegensetzens so ausgedruckt werden: „An keinen Begriff kann ein Merkmal (ein a n d e r e r, von demselben v e r s c h i e d e n e r Begriff) angeknüpft werden, der schon in demselben gesetzt, an denselben schon angeknüpft ist.“ Denn es ist ein absoluter Widerspruch, an einen Begriff ein Merkmal anknüpfen wollen, das, der Voraussetzung nach, schon angeknüpft ist, das also mit sich selbst absolut Eins, und doch zugleich von sich verschieden seyn soll. Zu jedem Denken ist also a b s o l u t ein Entgegensetzen noth-

nothwendig. Aber es darf absolut kein absolutes Entgegensetzen seyn. Nach dieser Foderung kann der Satz des Entgegensetzens so bestimmt werden: Es kann an keinen Begriff ein Merkmal angeknüpft werden, das einem andern schon an denselben geknüpften Merkmale absolut widerspricht, weil dann keines dieser Merkmale bestehen, und in Beziehung auf das andere gedacht werden könnte. Denn dies würde ein Anknüpfen seyn, und zugleich keines, sondern vielmehr ein absolutes Aufheben des Verbindens. Man siehet daraus, daß beyde Arten von Foderung, und Bestimmung in Rücksicht auf den Satz des Entgegensetzens auf Eins hinaus laufen, dessen Wesen darinne besteht, daß bey jedem Denken zwar ein Entgegensetzen nothwendig sey, aber nur kein absolutes Entgegensetzen statt haben könne, weil dadurch das Denken selbst unmöglich gemacht wird. Es kommt aber immer ein absoluter Widerspruch heraus, man mag die zu verknüpfenden Begriffe als absolut einerley, oder als absolut entgegengesetzt betrachten. Folglich kann in keinem Falle ein Denken statt haben. Da nun die Form des Denkens in der Synthesis der Begriffe, wodurch sie entweder einander gleich, oder entgegengesetz werden, bestehet, diese Synthesis aber durch den Satz des Entgegensetzens bestimmt wird, so wird die Form des Denkens überhaupt durch den Satz des Entgegensetzens bestimmt, und bestehet in diesem Satze selbst.

V.

Bey dem Denken überhaupt ist zweytens zu betrachten der Inhalt desselben, das heißt, nicht blos die Art und Weise, wie gedacht wird, – die Form, die in dem Gesetze des Entgegensetzens (der Bestimmbarkeit) bestehet; sondern das, was, der Form gemäß, gedacht, der Stoff, der durch die Form bestimmt wird. Wird blos auf die Form des Denkens reflektirt, so werden die Begriffe, die entweder positiv (in einem bejahenden Urtheile), oder negativ (in einem verneinenden) mit einander zu verbinden sind, schon als gegeben vorausgesetzt, ohne daß dabey untersucht wird, aus welchem Rechtsgrunde man zu dem Besitzstande derselben gekommen ist, und ob denselben wirklich etwas Reales entspreche, oder ob sie blos aus der Luft gegriffen seyen. Es wird blos auf ihre Verträglichkeit mit einander (auf ihre wechselseitige Bestimmbarkeit) gesehen, und von der Realität ihres Gehaltes abstrahirt. Wird aber auf den Geh lt, insofern er Realität hat, oder nicht, gesehen, so wird von der Form abstrahirt, und es entstehet die Frage: Welches ist der Grund, nach welchem man berechtigt ist, irgend einem Begriffe, der in Verbindung mit einem andern ein bejahendes, oder verneinendes Urtheil ausmacht, Realität zuzuschreiben? Dieser Grund kann nicht wieder ein bloßer, gegebener Begriff seyn, weil von diesem dieselbe Frage gilt; sondern es muß etwas seyn, das dem Begriffe selbst, als Bedingung seiner Möglichkeit, zum Grunde liegt. Dieser Grund, wodurch die Reali-

tät eines Begriffes, oder eines Urtheiles (weil jeder Begriff nur in Verbindung mit einem andern gedacht werden kann) bestimmt wird, heißt der zureichende Grund, oder der Realgrund. Es wird von einem Begriffe irgend etwas bejahet, oder verneinet, nicht blos weil das positive, oder negative Prädikat (der Begriff, der an den ersten angeknüpft werden soll) mit dem ersten verträglich ist, sondern weil ein dem bloßen Denken voranszusetzender Grund da ist, durch welchen diese Verträglichkeit (Denkbarkeit) selbst als nothwendig bestimmt wird. Dieser zureichende Grund, wodurch die Realität der Begriffe bestimmt wird, heißt entweder der Beziehungsgrund, wenn nämlich durch denselben in einem bejahenden Urtheile zwey Begriffe einander gleich gesetzt, oder der Unterscheidungsgrund, wenn durch denselben in einem verneinenden Urtheile zwey Begriffe einander entgegen gesetzt werden. Das Denken mag also ein Setzen, oder Entgegensetzen (ein bejahendes, oder verneinendes Urtheil) seyn, so wird immer ein Etwas, als der Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund erfodert, in welchem, und durch welchen zwey auf eine positive oder negative Art zu vereinigende Begriffe entweder einander gleich, oder entgegen gesetzt werden. Dieses Etwas muß, als der Bestimmungsgrund des bejahenden, oder verneinenden Urtheils, ebenfalls nothwendig gedacht werden, und so wird es ebenfalls etwas Bestimmtes, und erfodert einen neuen Bestimmungsgrund, dieser wieder einen andern, und so ins Unendliche, so

lange man in dem Gebiete des Denkens bleibt, welches nur dadurch möglich wird, daß ein Begriff an einen andern geknüpft wird, welche Verknüpfung aber nur durch ein drittes, als den Bestimmungsgrund, der entweder Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund ist, als möglich gedacht werden kann. Und so ist es schlechthin unmöglich, auf einen völlig zureichenden Realgrund, der weiter keinen Beziehungs- und Unterscheidungsgrund voraussetzet, also auf einen absoluten Grund zu kommen, der jeden möglichen Bestimmungsgrund selbst begründet, und bestimmt, von dem also sowohl die Form, als auch die Materie (Realität) alles Denkbaren, und daher die Möglichkeit des Denkens sebst abhängt.

V.

Dieser absolute Realgrund alles Denkbaren, und des Denkens selbst darf ursprünglich nicht selbst ein Denken, das ist ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas seyn; denn sonst würde mit allem Rechte nach dem Grunde gefragt werden müssen, durch welchen der eine Begriff mit dem andern verbunden, und zwar auf eine bestimmte Weise, positiv, oder negativ, verbunden würde, das heißt, warum dem vorgeblichen absoluten Realgrunde als einem Gedachten diese Form, und dieser Gehalt zukomme. Der absolute Realgrund darf weder Materie noch Form des Denkens voraussetzen, also nichts, an welches er angeknüpfet, und Nichts, wodurch er auf eine bestimmte Art (der Form nach) an

an etwas geknüpft werden könnte. Er darf weder irgend einem von ihm verschiedenen Etwas gleich, noch entgegengesetzt seyn. Denn in beyden Fällen würde ein Beziehungs- und ein Unterscheidungsgrund vorausgesetzt werden müssen, welches wider die Voraussetzung ist. Er kann sich also nur selbst gleich seyn. Nur nach dieser Bestimmung kann er dem Denken überhaupt zum Grunde gelegt werden, und dasselbe möglich machen. Da er das Denken überhaupt erst möglich machen soll, so muß er auch nicht bloß die Form, sondern auch den Stoff des Denkens, und alles Denkbaren in sich enthalten, und durch sich bestimmen. Denn es kann schlechthin nicht gedacht werden, ohne daß ein Etwas gedacht, und zwar auf eine bestimmte (auf eine bejahende, oder verneinende) Art gedacht wird. Er muß also gedacht werden als jedes mögliche Etwas (jeden möglichen Stoff), und als jede mögliche Art, nach welcher irgend ein Etwas gedacht werden kann, (jede Form des Denkens) bestimmend, folglich als der absolute Stoff, und die absolute Form selbst. Der Satz des Grundes darf auf ihn so wenig anwendbar seyn, daß er vielmehr diesen Satz erst selbst begründen muß. Es darf also in Absicht auf ihn schlechthin nicht gefragt werden können, woher ihm dieser Stoff, und diese Form komme. So wie er durch sich selbst bestimmt ist, so ist auch der Stoff, und die Form, wodurch er bestimmt ist, durch ihn selbst bestimmt. Er ist nicht ein Glied in der Reihe, der etwas anders voraussetzte, wodurch er angeknüpft werden könnte, sondern er hängt

an sich selbst fest, trägt sich durch seine eigne Kraft, und bringt die ganze Reihe alles Denkbaren durch sich selbst hervor, in dem er sie der Materie und der Form nach bestimmt.

VI.

Er ist sich selbst der absolute Stoff und die absolute Form, weil er durch sich selbst bestimmt ist. Stoff und Form müssen absolut einerley seyn, wenn sie absolut seyn sollen. Denn gesetzt, der Stoff hänge von der Form ab, so wäre er nicht absolut; dieselbe Bewandniß hat in Absicht auf die Form statt, die ebenfalls nicht absolut seyn könnte, wenn sie von dem Stoffe abhienge. Ursprünglich also ist der Stoff von der Form gar nicht verschieden, sondern mit ihr absolut Eins. Die Frage also: Gehet der Stoff der Form oder die Form dem Stoffe vorher? hat gar keinen Sinn, und hiermit ist in Absicht auf die Entstehung der Welt aus Nichts, oder aus einer ewig vorhandenen Materie, die erst geformt werden sollte, eine Menge unnützer, und sich völlig widersprechender Subtilitäten abgewiesen.

Stoff, und Form ist ursprünglich einerley, haben wir so eben behauptet. Dies kann nicht anders seyn, wenn ein völlig zureichender Grund alles Wissens, und

folg-

folglich das Wissen selbst möglich seyn soll. Denn gesetzt, der Stoff sey ursprünglich von der Form verschieden, so müßte ein drittes voraus gesetzt werden, durch welches, und in welchem sie einander gleich gesetzt wären; es müßte etwas Höheres als Beziehungsgrund gedacht werden, aus welchem erwiesen werden könnte, daß sie ihrer Verschiedenheit ungeachtet dennoch einander gleich wären. Das, worinn sie einander gleich wären, müßte ein gemeinschaftliches Merkmal seyn, unter welchem sie als einem höheren Begriffe beyde enthalten wären. Und so hörte der vorgebliche absolute Realgrund auf, absolut, das ist, durch sich selbst bestimmt zu seyn, und der höhere Begriff müßte als der absolut erste angenommen werden. Wäre aber in diesem wieder der Stoff von der Form verschieden, so müßte wieder ein höherer Begriff voraus gesetzt werden, und so könnte man nie zum Ziele kommen.

VII.

Ist Stoff und Form ursprünglich absolut einerley, so muß der absolute Realgrund alles möglichen Wissens rein material, und rein formal zugleich seyn. Weder die Materie noch die Form muß ihm von irgend etwas außer ihm kommen, sondern er muß in Rücksicht auf das, was er ist, und auf die Art, wie er es ist, durch sich selbst bestimmt seyn. Ist er durchgängig durch sich selbst bestimmt, so kann er kein todtes Princip seyn,

das seine Bestimmung erst anders woher erhält; sondern er muß ein lebendiges, und belebendes Prinzip seyn. Er muß ein lebendiges Prinzip seyn, indem er sein Seyn, sein Wesen selbst bestimmen soll, und zwar so, wie er es in sich selbst vorfindet: er muß ein belebendes Prinzip seyn, indem er das Seyn, und Wesen alles dessen, was er nicht ist, und was sich folglich nicht selbst bestimmen kann, durch sich selbst bestimmen, und, so zu sagen, aus dem Nichts hervorrufen soll. Denn was sich nicht selbst bestimmen kann, ist ohne fremde Bestimmung gar nichts; es wird also nur durch sie ein Etwas. Es ist, weil etwas anderes ist, wodurch es bestimmt, und aus dem Nichts hervorgezogen wird. Dasjenige aber, was sich selbst bestimmen kann, ist nicht, weil etwas anderes ist; es bedarf keiner fremden Bestimmung, um zu seyn, und etwas zu seyn; es ist, weil es ist; und es ist alles, was es ist durch sich, und für sich. Da es sein Seyn selbst bestimmt, so ist sein Seyn überhaupt zugleich die Form des Seyns (die bestimmte Art zu seyn) und die Form des Seyns das Seyn überhaupt (die Materie des bestimmten Seyns); folglich fällt hier Materie und Form zusammen, und ist absolut Eins. Eben dadurch, daß es sich überhaupt setzt, setzt es sich bestimmt.

VIII.

Der absolute Realgrund alles Wissens soll sich selbst setzen, und eben dadurch bestimmt setzen, und zwar so, wie er sich selbst in sich selbst vorfindet. Er muß sich also selbst anschauen können, und um dieses Anschauen bestimmen zu können, muß er das Anschauen zu sich selbst reflektiren, zum Objekt seiner selbst macheu, und mit sich selbst vergleichen. Das Anschauende, und Angeschaute, Subjekt, und Objekt ist auf diese Art absolut Eins. Hier fällt aller Beziehungs- und Unterscheidungsgrund weg, und folglich aller Grund außer dem absoluten Realgrunde, der sich selbst begründet, sich selbst als Anschauendes, und Angeschautes durch sich selbst von sich selbst unterscheidet, und durch diese Unterscheidung als absolut Eins bestimmt. Denn insofern der absolute Realgrund sich selbst zum Objekt macht, das ist, sich als das Anschauende selbst anschauet, unterscheidet er sich selbst von sich selbst, als das Subjektive von dem Objektiven; aber insofern er das Anschauende dem Angeschauten, und das Angeschaute dem Anschauenden absolut gleich setzt, und folglich als Subjekt — Objekt bestimmt, hebt er jene Trennung mit absoluter Nothwendigkeit auf, und setzt sich seinem ursprünglichen Wesen nach als absolute Einheit, die nur, insofern sie gedacht wird, als ein Mannigfaltiges in subjektiver Rücksicht erscheinet. Bey der Bestimmung des absoluten Realgrun-

des muß also das Subjektive, und Objektive als absolut Eins zusammen fallen.

IX.

Aus allem dem, was bisher gesagt worden ist, erhellet klar, daß der absolute Realgrund alles Wissens kein anderer seyn kann, als das Ich an sich, insofern es als blos bestimmend, nicht aber auf irgend eine Art bestimmt, gedacht wird. Das Ich ist absolut, insofern es sein Seyn, wodurch es sich von etwas andern unterscheidet, also seine eignen Schranken bestimmen kann. Es ist wesentlich bewußtseyend, und es ist blos durch sein Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist durch sich selbst; es ist nicht, weil etwas anders ist; es kommt nicht von außen; es ist also absolut. So wie sich das Ich seiner bewußt ist, muß es sich, als dieses Bewußtseyn bestimmend, das ist, als absolute, sich selbst anschauende, Realität setzen. Das nothwendige Bewußtseyn seiner selbst ist also diese Realität selbst; es giebt für dasselbe keinen andern Grund der Realität seiner selbst, als das nothwendige Selbstbewußtseyn. Wer außer seinem nothwendigen Selbstbewußtseyn noch einen Ueberzeugungsgrund, daß er wirklich ist, daß dem Gedanken, daß er ist, etwas Reales entspreche, sucht, der muß wahnsinnig seyn. Aber das Ich ist nichts, als lau-

ter

ter Bewußtseyn; es kann gar nicht aus demselben treten. Alles, was außer dem Ich seyn soll, ist ebenfalls nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn, das das Ich von dem nothwendigen Selbstbewußtseyn unterscheidet, und dadurch beyde Arten von Bewußtseyn bestimmt. So wie das Ich gezwungen ist, durch das nothwendige Selbstbewußtseyn sich als absolute Realität zu setzen, so muß es auch durch das andere nothwendige Bewußtseyn, das es von dem Selbstbewußtseyn nothwendig unterscheidet, als eine durch das Ich bestimmbare, und von demselben abgeleitete Realität setzen, als eine Realität also, die sich nicht selbst bestimmen kann, die aber vermittelst des nothwendigen Bewußtseyns ebensowohl Realität ist, als das Ich selbst, weil auch dem Gedanken Ich nur insofern Realität zukommt, als er durch das nothwendige Selbstbewußtseyn begründet, und bestimmt ist. Also das nothwendige Bewußtseyn ist der gemeinschaftliche Grund aller Realität überhaupt. Der Vorstellung von dem, was das Ich nicht ist, entspricht daher eben so gewiß etwas Reales, als der Vorstellung von dem, was das Ich ist, insofern beyde Arten von Vorstellung durch ein nothwendiges Bewußtseyn bestimmt sind, nur mit dem Unterschiede, daß dasjenige, was das Ich nicht ist, sein Wesen (seine Realität) nicht selbst, das Ich aber sein Wesen (seine Realität) selbst bestimmen kann, und folglich die Realität des Ich absolut, durch sich selbst bestimmt, die Realität des Nicht — Ich aber

aber blos bestimmbar durch das Ich, und von demselben abgeleitet ist.

Durch das absolute Bewußtseyn (das Selbstbewußtseyn) ist daher alle mögliche Realität in dem Ich niedergelegt, und aus demselben, als der Urquelle aller Realität, muß alle Realität geschöpft werden. Jeder bestimmten Vorstellung, jedem individuellen Bewußtseyn kann nur insofern etwas Reales entsprechen, als es ursprünglich durch ein absolutes Bewußtseyn bestimmt ist. Wer den Grund der Realität außer dem nothwendigen Bewußtseyn sucht, der muß noch nie mit Aufmerksamkeit sich selbst, sein eigenes Bewußtseyn, beobachtet haben. Das nothwendige Bewußtseyn ist der einzig mögliche Grund aller Realität; es ist schlechthin so, und daher nicht zu ändern. Und wer dies ändern will, der muß auch die Natur der Intelligenz ändern wollen, die darinn bestehet, daß sie vermittelst eines nothwendigen Bewußtseyns sowohl ihre eigne, als auch die Realität dessen, was sie nicht ist, bestimmt, das heißt, sich sowohl, als das Nicht — Ich, als etwas Reales, setzt, und durch wechselweise Bestimmung einander entgegen setzt.

Das Ich ist daher, weil es ist; es ist, vermittelst des nothwendigen, durch sich selbst bestimmten Bewußt-

seyns,

seyns, absolute Realität. Alles aber, was außer dem Ich ist, ist nur insofern, als das Ich ist, als dieses vermittelst eines nothwendigen Bewußtseyns, das es von dem Selbstbewußtseyn unterscheidet, etwas als Reales setzt, das es sich entgegen setzt. Alles, was das Ich nicht ist, ist also von dem Ich abgeleitete Realität. Das Ich ist daher der absolute Grund aller Realität. Soll nun dasjenige, was immer außer dem Ich gesetzt werden mag, eben so gewiß Realität haben, als das Ich selbst, so muß dasselbe aus der Natur des Ich, oder der Intelligenz, mit Nothwendigkeit abgeleitet werden können, so, das gezeigt wird, das Ich könne nicht Ich seyn, wenn dieses, oder jenes nicht als real gesetzt werde. Wenn z. B. gezeigt werden soll, daß es eine Sinnenwelt, daß es Pflichten, und Rechte, daß es ein besseres Leben, und eine Gottheit gebe, oder daß den Vorstellungen von allen diesen Gegenständen etwas Reales entspreche, so muß gezeigt werden, daß das Ich sich selbst nicht als etwas Reales setzen könnte, daß es sein eignes Seyn als eine Täuschung ansehen müßte, wenn es die Realität jener Gegenstände nicht mit eben der untrüglichen Gewißheit, womit es sein eignes Seyn setzt, zugleich mit setzte. Alles daher, was nothwendig gesetzt werden muß, wenn es möglich seyn soll, daß sich das Ich selbst setzen, und als solches behaupten könne, hat eben so gewiß Realität, als das Ich selbst. Daher muß vom Ich ausgegangen werden, damit alles aus der Natur desselben

mit

mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt werden könne. Wer mit dieser Art von Gewißheit, womit sich die Realität des Ich selbst durch ein nothwendiges Bewußtseyn aufdrängt, und auf dieselbe Art jede andere Realität bestimmt, nicht zufrieden ist, wer nicht weiß, daß er selbst ist, dem ist weiter nicht zu helfen.

Ende des ersten Theils.

Gemeinfaßliche Darstellung

des

Fichteschen Systems

und der

daraus hervorgehenden Religionstheorie.

Von

J. B. Schad,

Doktor der Philosophie in Jena, ehemals Benediktiner und Professor der Philosophie zu Banz.

Zweyter Band.

Erfurt

in der Henningsschen Buchhandlung.

1 8 0 2.

Digitized by Google

Zweytes Hauptstück.

Zustand der Philosophie vor Kant, und nach ihm bis auf Fichte.

Einleitung.

I.

Wir haben in dem ersten Theile dieser Schrift die wesentlichen Foderungen bestimmt angegeben, und aus-einander gesetzt, welche die Vernunft zur Begründung alles Wissens, oder in Absicht auf Philosophie als Wissenschaft alles Wissens zu machen hat. Und da gar nichts bestimmt werden kann ohne Gegensatz, und jede, besonders abstraktere, Wahrheit erst durch den letzteren einleuchtend wird, so nahmen wir bey der Bestimmung des einzig möglichen Begriffes der Philosophie zugleich Rücksicht auf die mancherley Verirrungen, in welche

 sich

sich die philosophirende Vernunft verlohren hat. Wir haben aber diese Verirrungen noch bestimmter anzugeben, und machen sie in diesem Theile zum Hauptgegenstande unserer Betrachtung. Ueberzeugt, daß nur das Fichtesche System den Foderungen der Vernunft in Absicht auf Philosophie, als Wissenschaft alles Wissens, vollkommen Genüge leiste, und daß folglich die Verirrungeu der philosophirenden Vernunft auch durch Kant nicht ganz gehoben wurden, sondern zum Theile bis auf Fichten ununterbrochen fortdauerten, werden wir in diesem Theile so zu Werke gehen, daß wir zeigen 1) den Zustand der Philosophie vor Kant, und dann 2) den Zustand, der durch Kant herbeygeführt wurde. In der letzteren Rücksicht haben wir zu betrachten a) die Philosophie der Kantianer, und dann b) die eigentliche Kantische Philosophie, so, wie sie vermittelst einer unpartheyischen Prüfung charakterisirt, und gewürdigt werden muß.

2.

Es muß sich ein bestimmter, entscheidender Grund angeben lassen, warum die philosophirende Vernunft, bis auf Fichte, wenn sie anders consequent verfahren wollte, auf lauter Irrthümer kommen müßte. Denn unter der Voraussetzung, die wir noch streng erweisen werden, daß nämlich der einzig mögliche, absolute Grund alles Wissens erst durch Fichte gefunden wurde, war bey einer consequenten Denkart keine einzige Wahr-

heit

heit möglich. Das System der Handlungsweisen des menschlichen Geistes, das die Philosophie darstellen soll, ist ein organisches Ganzes. Daraus folgt erstens, daß nur ein einziger Punkt denkbar ist, aus welchem alle mögliche Wahrheit abgeleitet werden muß, wenn Wahrheit überhaupt statt haben, und unsere Ueberzeugung von Wahrheit nicht lauter Täuschung seyn soll. Es giebt also nur eine einzige Grundwahrheit, die absolut seyn muß, und folglich keinen weitern Grund voraussetzen kann. Jede bestimmte Wahrheit ist nur denkbar, insofern etwas anderes wahr ist; dieses ist wieder nur unter der Bedingung wahr, daß ein Drittes wahr ist u. s. w. bis man auf etwas kommt, dessen Wahrheit absolut, oder durch sich selbst bestimmt ist, wo also jede weitere Nachfrage nach einem Grunde als absolut widersprechend abgewiesen werden muß. Durch die absolute Grundwahrheit wird nicht bloß die Form, sondern auch der Gehalt aller abgeleiteten Sätze bestimmt. Dieser absoluten Grundwahrheit darf zweytens nichts widersprechen. Es darf von dem gesetzten absoluten Grunde unseres empirischen Bewußtseyns an, in dem ganzen Fortgange desselben, bis ins Unendliche fort, nichts angenommen werden, das mit dem absoluten Grunde mittelbar, oder unmittelbar im Widerspruch steht. Denn dadurch würde die Einheit des ganzen Systems, worinn die Natur eines organischen Ganzen besteht, nothwendig aufgehoben werden.

3.

Gehet man also von einem falschen Satze, den man als absoluten Grund aller übrigen aufstellt, aus, so müssen, unter der Voraussetzung einer consequenten Denkart, alle daraus abgeleiteten Sätze falsch seyn; und es ist schlechterdings keine einzige Wahrheit möglich. Die philosophirende Vernunft wird in diesem Falle, bloß durch die Gesetze des Denkens geleitet, den Weg der Wahrheit nie finden können, weil kein Kriterium der Wahrheit möglich ist, wodurch der Grundgedanke, von welchem ausgegangen wird, und der der Voraussetzung nach, irrig ist, berichtigt werden könnte. Der erste Grundsatz ist hier ein bloßes Gedachtes. Und das ist schon widersprechend. Denn kein Gedachtes hat, als solches, vor dem andern Gedachten, einen Vorzug; es kann also keines dem andern zum Grunde gelegt werden. Alles Gedachte ist nämlich etwas Bestimmtes, und setzt folglich einen Bestimmungsgrund voraus; nur durch diesen erhält es seinen Werth und Rang in der Reihe des Gedachten und Denkbaren. Der Bestimmungsgrund alles Denkens überhaupt muß also außer dem Denken liegen; und diejenigen, welche nichts Höheres kennen, als das Denken, haben nach ihrem Standpunkte vollkommen recht, wenn sie behaupten, daß gar kein erster Grundsatz der Philosophie möglich, und daß folglich alles mögliche Wissen nichts, als eine unendliche Reihe von lauter bedingten Wahrheiten sey, obschon sie

durch

durch diese Behauptung die Möglichkeit des Wissens selbst aufheben, welches sie aber, durch ein tiefer liegendes Princip, als das bloße Denken ist, zur Inconsequenz verleitet, größten Theils (die einzige skeptische Parthey ausgenommen) nicht zugeben wollen.

4.

In dem Gebiete des bloßen Denkens (der theoretischen Vernunft) giebt es also absolut keinen ersten und letzten Punkt, von dem man sicher ausgehen, und zu welchem man zurückkehren könnte. Jeder vorgeblich erste Grundsatz, aus dem Gebiete des bloßen Denkens genommen, wird bloß durch Willkür zu diesem Range erhoben. Nur durch die Rücksicht auf den Inhalt des Gedachten, nicht aber auf daß bloße Denken, als solches, kann eine bestimmte Rangordnung aller möglichen Sätze, und ein System alles Gedachten, und Denkbaren zu Stande gebracht werden; der Rang des Inhaltes aber kann nur durch einen moralischen Zwang, und dieser Zwang einzig und allein durch ein ursprüngliches, absolutes, folglich nicht ferner abzuleitendes Gefühl, als den absoluten Stoff, und zugleich als die absolute Form alles möglichen reellen Denkens bestimmt werden. Wir werden zu seiner Zeit zeigen, daß dieses absolute Gefühl die Freyheit selbst, und die Quelle aller übrigen möglichen Gefühle, und Empfindungen, welche den sinnlichen Grund aller reellen Wahrheit im ge-

gemeinen Bewußtseyn ausmachen, und daher abgeleitet werden müssen, ist.

5.

Der Grund jedes Irrthumes liegt nicht ursprünglich im Denken, sondern in dem Gebrauche der Freyheit, in der Urtheilskraft, die in der Funktion des Reflektirens und Abstrahirens absolut frey ist, und durch nichts gebunden werden kann, als durch den Willen, das ist, durch die Freiheit selbst, durch moralische Nothwendigkeit. Nur dadurch, daß ich einsehe, ich dürfe nicht weiter gehen, und mich daher bestimme, nicht weiter gehen zu wollen, weil ich sonst mich selbst auf das Spiel setzen, und verlieren würde, beschränke ich den sonst freyen Flug des Räsonnements, das sich von allen Feßeln der Naturnothwendigkeit, dessen, was im gemeinen Bewußtseyn nothwendig bestimmt, und unzertrennlich vereiniget ist, losreißen kann — ob ich gleich ohne diese Rücksicht auf die Erhaltung und Behauptung meiner Selbst, meines Wesens, als Ich, und meiner dadurch bestimmten ursprünglichen Würde, also ohne Rücksicht auf ein nothwendiges Interesse für mich selbst, als ein selbstständiges, freyes Wesen, weiter gehen könnte. Ein Beweis, daß die Philosophie nicht auf das Denken, als die Urhandlung des menschlichen Geistes gegründet werden kann, weil das Denken selbst durch ein tiefer liegendes Princip bedingt ist, und unsichtbar, selbst dem ursprünglichen Denken, der Urprämisse, von

der

der man ausgieng, zuwider, geleitet wird. Dieses Princip ist kein anderes, als ein absolutes Gefühl — die Freiheit selbst, die immer mit Naturnothwendigkeit verbunden, und in dieser Vereinigung nothwendig Gefühl ist, aber ein absolutes Gefühl, das nur von sich selbst abhängt, sich selbst als die absolut letzte Gränze bestimmt, über die es gemäß dieser Selbstbestimmung nicht hinausgehen kann, weil es schlechthin nicht darüber hinausgehen will. Die Freyheit ist ein intelligentes Gefühl, eben darum, weil es ein absolutes Gefühl ist. Nur das Intelligente ist durch sich, und für sich; es bedarf keines andern Grundes, um das zu seyn, was es ist. Was aber nicht intelligent ist, hängt immer von einem andern ab, um irgend etwas zu seyn. Es ist nicht für sich, sondern nur für ein anderes, und daher ist es auch nicht durch sich; es ist nicht absolut. Die Freyheit ist, als absolutes Gefühl, sich selbst durch sich selbst Naturnothwendigkeit, die sich nicht aufheben kann, ohne ihr eignes Wesen zu vernichten. Sie kann aber ihr eignes Wesen schlechthin nicht vernichten. Denn diese Vernichtung würde nur durch sie selbst möglich seyn. Sie würde dadurch sich selbst überleben, oder in demselben Momente aus ihrem Grabe wieder entstehen, als sie sich selbst in dasselbe stürzte. Aus der Freyheit, als absolutem Gefühle bestimmt, gehet jenes nothwendige Selbstinteresse hervor, das gleich einem unsichtbaren Schutzgeiste, alles mögliche, also auch das philosophirende, Denken des Men-

Menschen, immer leitet. Sein Selbst nicht zu verlieren, nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen — das ist die geheime Triebfeder, die selbst den Materialisten praktisch leitet, wenn er auch alle Freyheit theoretisch läugnet. Jeder Grundsatz in der Philosophie, den man als absolut ersten aufstellte, und bloß von der Denkkraft irriger Weise herleitete, hatte bloß seinen Grund in dem Interesse, das die Freyheit nothwendig an sich selbst nimmt; er war weiter nichts, als ein Versuch der Freyheit, sich selbst unerschütterlich fest zu begründen, sich zu bestimmen, was sie an sich sey, und sich auf solche Art gegen jeden eignen, und fremden Zweifel für immer sicher zu stellen. Dieses nothwendige Selbstinteresse, das weiter nichts ist, als ein Streben nach Harmonie mit sich selbst, weil durch den Widerspruch die Freyheit selbst aufgehoben wird, war nicht bloß der letzte Bestimmungsgrund jedes aufgestellten ersten Grundsatzes in der Philosophie, sondern begleitete auch den Denker, er mochte Idealist, Materialist, oder Skeptiker seyn, in alle verworrene Labyrinthe der Spekulation. Dieses Selbstinteresse bestimmt daher alles Denken, und ist über alles Denken erhaben. Daher die äußerst wohlthätige Inconsequenz der philosophirenden Vernunft im Denken, so lange sie den einzig möglichen Grund aller Wahrheit noch nicht gefunden hat. Da aus einem Fundamental-Irrthume, den man dem gesammten Wissen zum Grunde legt, bey einer consequenten Denkart nichts, als lauter Irrthümer hervorgehen

gehen können, so hätten die Philosophen, unter der Voraussetzung, daß sie bis auf Fichte aus lauter falschen Grundsätzen, die sie ihren Systemen zum Grunde legten, ausgiengen, bisher keine einzige Wahrheit lehren, und festhalten können, wenn sie bey ihrem Denken durch kein anderes, tiefer liegendes Princip, als durch das Denken selbst, geleitet worden wären. Aber alle, kein einziger ausgenommen, kam bey einem ganz andern Ziele an, als bey dem sie, ihrem Urprämisse gemäß, hätten ankommen müssen. Selbst die Skeptiker, die nach dem bisher gemeinen Standpunkte die consequentesten Denker waren, wurden, durch eine wohlthätige Inconsequenz verleitet, zu einem Ziele hingetrieben, das mit ihrer Urprämisse im Widerspruche stand. Nach dieser sollte gar nichts gewiß seyn. Und da sie dieses beweisen wollten, mußten sie nothwendig die Gesetze des Denkens absolut annehmen, weil sonst jeder Versuch eines Beweises widersinnig wäre. Aber um die Gewißheit der Gesetze des Denkens läugnen zu können, hätte der Skeptiker sein eignes Selbst aufgeben müssen, welches unmöglich ist, weil das Selbst zuletzt ein absolutes Gefühl ist, über das man folglich auch durch Freyheit nicht hinausgehen kann; denn die Freyheit ist dieses Gefühl selbst, insofern sie denkbar ist. Wäre also der Mensch ursprünglich ein bloß denkendes, und nicht vielmehr ein fühlendes Wesen, wäre die Freyheit nicht selbst absolutes Gefühl, das allem Denken, und bestimmten Fühlen zum Grunde läge, so, daß folglich all sein Denken

ken durch jenes ursprüngliche Gefühl, selbst dem Gesetze des Denkens zuwider, geleitet würde, so würde er, wenn er auch nur um einen Punkt von dem geraden, und einigen Wege der Wahrheit ausgleitete, nothwendig auf lauter Irrthümer kommen müssen, und es wäre unbegreiflich, wie er auch nur eine einzige Wahrheit festhalten, und behaupten könnte, da kein Irrthum mit irgend einer Wahrheit verträglich ist.

6.

Dieses ursprüngliche Gefühl, das dem Ich wesentlich ist, und auf eine unendlich mannigfaltige Art modificirt werden kann, wodurch eigentlich die Erfahrung entsteht, und bestimmt wird — ist das vermittelnde Glied, das den Menschen mit der sinnlichen, und übersinnlichen Welt verbindet; der letzte entscheidende Grund seiner durch einen bloßen Vernunftmechanismus nothwendig erfolgenden Glaubens an sich selbst, als freyes selbstständiges Wesen, an die Objektenwelt, und an ein schlechthin übersinnliches Princip, das kein Gefühl seyn kann — die Gottheit. Der natürliche Verstandesgebrauch ist eben so wenig eines Zweifels in Absicht auf die Realität der Objektenwelt, und der Gottheit fähig, als er seine eigne Existenz, als Ich, bezweifeln kann. Nur die philosophirende Vernunft, so lange sie ihr Ziel nicht erreicht hat, geräth in Absicht auf diese drey absolut nothwendigen, und durch die Form des Bewußtseyns selbst bestimmten Gegenstände des gemeinen Be-

wußt-

wußtseyns auf Zweifel, und muß darauf gerathen. Denn so wie sie den Grund dieses nothwendigen Bewußtseyns, das sich auf das Ich, auf das Nicht-Ich, und die Gottheit beziehet, und von dem Bewußtseyn überhaupt unzertrennlich ist, untersuchet, zweifelt sie schon an der Realität dieser nothwendigen Gegenstände des gemeinen Bewußtseyns. Denn etwas untersuchen, ob, und wie es möglich sey, heißt, das Gegentheil für möglich halten. Die bestimmte Einsicht, daß das Gegentheil schlechthin unmöglich sey, gehet erst aus der Einsicht des vollkommen zureichenden Grundes hervor. Der Philosoph will also wissen, ob das nothwendige Bewußtseyn von der Realität des Ich, als eines freyen, selbstständigen Wesens, des Nicht-Ich, als des Inbegriffes aller Dinge, die sich das Ich entgegensetzt, und der Gottheit nicht täusche. Und so bezweifelt er anfangs nothwendig diese Realität; der Zweifel begleitet ihn bey seinem Denken so lange, bis der entscheidende, und allen Zweifel absolut ausschließende Grund dieser Realität gefunden ist. Gehet nun die philosophirende Vernunft aus einem Standpunkte aus, den sie für den einzig möglichen hält, und der doch irrig ist, so wird nothwendig an der Möglichkeit, den absoluten Grund der Realität jener nothwendigen Gegenstände des gemeinen Bewußtseyns zu finden, verzweifelt; der Zweifel wird systematisch, und gehet in gänzliche, absolute Zweifelsucht über.

7.

7.

Nur dann, wenn der absolute Grund gefunden ist, hört jeder mögliche Zweifel in Absicht auf die Realität jener Gegenstände auf, und wird für die ganze Unendlichkeit unmöglich gemacht. Das ist das hohe Ziel, das die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden zu erreichen strebte — das Ziel, das für die ganze Menschheit unaussprechlichen Segen jeder Art bringt, und unzählige Uebel, unter denen sie vor Erreichung dieses Zieles nothwendig seufzt, vernichtet. Die wahre Philosophie muß also zu dem natürlichen Verstande zurücke kommen, der in Absicht auf die Realität jener Gegenstände keinen Zweifel kennt. So lange die philosophirende Vernunft noch mit dem natürlichen Verstande im Kampfe liegt, hat sie das erhabene Ziel, das sie sich selbst vorgesteckt hat, ganz gewiß noch nicht erreicht. Sie liegt dann noch mit sich selbst im Kampfe, und genießet des durchgängigen, unaussprechlich süßen Friedens noch nicht, der aus der Harmonie der Vernunft mit sich selbst entspringt.

8.

Die philosophirende Vernunft soll zu dem natürlichen Verstande zurückkehren. Sie soll seine nothwendigen Aussagen alle erklären, und unerschütterlich fest begründen; keinesweges aber eine, oder die andere durch ihre Erklärungsart aufheben. Sobald sie einen Erklärungsgrund aufstellt, nach welchem auch nur

nur ein einziges Glied aus dem organischen Ganzen des Bewußtseyns, das durch die nothwendige Vorstellung der Realität des Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit vollständig geschlossen ist, heraus gerissen, und zerstört wird, so wird das Bewußtseyn in seiner Einheit selbst aufgehoben. Es ist hier nicht die Frage, ob man gerade die Absicht habe, ein, oder das andere Glied von dem Ganzen zu trennen, wie der Idealismus, Materialismus, und Atheismus thut; sondern, ob diese Trennung nicht nothwendig aus dem aufgestellten ersten Grundsatze erfolgt. Dies ist der Fall bey dem gemeinen, und in Absicht auf die Gesetze des Denkens widersinnigsten Dogmatismus, der zwar die Absicht hat, alle Glieder des organischen Ganzen zu erhalten, und in seiner natürlichen Vereinigung unerschütterlich fest zu begründen; aber von einem Grundsatze ausgehet, nach welchem jedes Glied vernichtet, und folglich auch das organische Ganze aufgehoben wird, wie ihm durch unwidersprechliche Gründe der Skeptismus nachweiset.

9.

Die wahre Philosophie muß also nicht bloß die Absicht haben, alle nothwendigen Glieder des gemeinen Bewußtseyns — Ich, Nicht-Ich, Gottheit — durch einen absoluten Vereinigungsgrund für die ganze Ewigkeit auf eine unzertrennliche Art zu verknüpfen; sondern sie muß auch wirklich einen solchen Grund aufstellen, nach welchem jene Absicht absolut nothwendig erreicht wird.

wird. Es muß aus ihm hervorgehen, daß für das Bewußtseyn überhaupt kein anderer Gegenstand möglich sey, als das Ich, Nicht-Ich, und die Gottheit, und daß folglich all unser Denken für die ganze Ewigkeit sich einzig auf diese drey Gegenstände, die in ihrer Vereinigung das Wesen des Bewußtseyns ausmachen, beziehen müsse; und dann daß das nothwendige Bewußtseyn in Absicht auf die Realität dieser Gegenstände absolut nothwendig, und daher real sey; daß er folglich auf keine Art in dieser Rücksicht täuschen könne.

10.

Ist die Freyheit selbst nichts anders, als ein absolutes Gefühl — wir werden zu seiner Zeit ausführlich zeigen, daß wenn das Bewußtseyn überhaupt nicht aufgehoben werden soll, die Freyheit schlechthin so bestimmt werden müsse — so ist Absolutheit und Beschränktheit, der Hauptanstoß der bisherigen Philosophie, durch die Natur der Intelligenz, die in Freyheit besteht, unzertrennlich vereinigt. Die Freyheit hängt also, auch als Gefühl, insofern es Freyheit ist, nur von sich ab; sie bleibt also absolut. Sie hängt nur von sich ab, heißt, sie hängt nothwendig von sich ab. Sie ist sich selbst bloß durch sich selbst die letzte Gränze, die sie durch kein Räsonnement überschreiten kann. Selbst wenn sie in der Speculation diese absolute Gränze zu überschreiten scheint, kommt sie nothwendig mit jedem Schritte wieder auf ihr Gebiet. Denn sie kann diese

abso-

absolute Gränze nur durch sich selbst überschreiten wollen; sie setzt sich also nothwendig in demselben Momente, als sie sich aufheben will. Diese absolute Nothwendigkeit, womit sie an sich selbst gefesselt ist, ist nichts, als ein absolutes Gefühl; und dieses ist der völlig zureichende Grund des nothwendigen Bewußtseyns ihrer eignen Realität, wenn sie sich als absolutes Gefühl selbst anschauet, und dieser Anschauung gemäß als solches bestimmt. Insofern nun aus der Freyheit alle übrige Realität herzuleiten ist, ist dieses absolute Gefühl auch der Grund aller möglichen Realität, welche die Freyheit im gemeinen Bewußtseyn noch neben sich anzunehmen genöthiget ist, also den Grund der Realität des Nicht-Ich, als des Inbegriffes aller bloßen Dinge, die die Freyheit von sich, als bloße Naturnothwendigkeit, unterscheidet, und der Realität der Gottheit, die über das Ich und Nicht-Ich als unendlich erhaben gesetzt wird, und mit derselben Nothwendigkeit, wie jene, angenommen werden muß. Daher sich auch die Idee der Gottheit in dem gemeinen Bewußtseyn mit dem Gefühle der Nothwendigkeit ankündigt.

11.

Sobald sich der Mensch seiner selbst, als eines vernünftigen, und folglich freyen, und selbstständigen Wesens bewußt wird (und vor diesem Bewußtseyn ist er noch kein Mensch), so wird er auch zugleich in eine doppelte Reihe des Seyns, des sinnlichen und übersinnli-

chen

chen versetzt. Er findet sich als ein fühlendes Wesen, und als ein solches umfasset er beyde Welten, die sinnliche, und übersinnliche Welt, weil in dem ursprünglichen Gefühle, das dem Ich wesentlich ist, Absolutheit, und Beschränktheit, Freyheit, und Naturnothwendigkeit unzertrennlich mit einander verbunden ist. Von dieser nothwendigen, und ursprünglichen Verbindung des Uebersinnlichen, und Sinnlichen hängt die Möglichkeit des Bewußtseyns ab. Das Gefühl, insofern es als ursprünglich, zum Wesen der Ichheit gehörig, folglich als absolut, nicht aber als durch Objekte hervorgebracht, gedacht wird, ist die Brücke, welche beyde Welten, die sinnliche, und übersinnliche verbindet, und dem Ich den Blick, oder die Aussicht auf beyde nicht nur möglich, sondern nothwendig macht. Das Ich ist ursprünglich, und wesentlich fühlend. Das Gefühl kommt nicht durch die Objekte in das Ich; sondern es kommen vielmehr umgekehrt durch das Gefühl die Objekte in dasselbe. Das heißt mit andern Worten: nur vermittelst eines ursprünglichen, absoluten Gefühles ist das Bewußtseyn sowohl von der sinnlichen, als übersinnlichen Welt, das Bewußtseyn vom Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit möglich.

12.

Denn weder die eine noch die andere Welt kann als von Objekten leer gedacht werden; sondern der Inbegriff sowohl der sinnlichen, als übersinnlichen, nothwen-

wendigen Objekte des Bewußtseyns bestimmt die Sphäre der einen, und der andern Welt. Die Objekte, deren Inbegriff die Sinnenwelt ausmacht, sind die Dinge, deren Wesen in Naturnothwendigkeit besteht; die Objekte, wodurch die Sphäre der übersinnlichen Welt bestimmt wird, sind die beschränkten Vernunftwesen (die Vernunftindividuen, als solche, denen das gemeinsame Prädikat Ich zukommt), und die unbeschränkte reine Vernunft — Gott, deren Wesen in Freyheit besteht. Das Wesen der Dinge besteht in Naturnothwendigkeit, heißt, sie sind nichts, als Naturnothwendigkeit, das bloße Gegentheil von Freyheit. Folglich hat der Satz: Das Wesen der beschränkten Vernunftwesen, und der unbeschränkten, reinen Vernunft bestehet in Freyheit, keinen andern Sinn, als: sie sind nichts, als Freyheit, das bloße Gegentheil von Naturnothwendigkeit in dem Sinne, wie diese letztern den Dingen zugeschrieben wird.

13.

Es drängt sich uns aber ein Bewußtseyn von einer doppelten Freyheit auf, nämlich von einer Freyheit, die beschränkt (absolutes Gefühl), und von einer Freyheit, die schlechthin unbeschränkt (über alles Gefühl erhaben) ist. Durch das Setzen der ersteren erhalten wir den nothwendigen Begriff von einem Vernunftindividuum, oder einem Ich überhaupt; durch das Setzen der zweyten entsteht uns die eben so nothwendige Idee

der Gottheit, von der der Begriff von Individualität, oder Ichheit schlechthin, und für immer getrennt werden muß, weil sonst die Gottheit in Schranken gesetzt, und vernichtet würde. Ueber alle Ichheit erhaben kommt ihr kein einziges Prädikat derselben zu. Vielweniger kann ihr ein Prädikat, das den bloßen Dingen, als solchen, eigen ist, zugeschrieben werden. Daher kann die Gottheit gar nicht als ein Denkbares (als ein Etwas) gedacht werden. Durch den Begriff des Ich, und Nicht-Ich ist die ganze Sphäre dessen, was denkbar, oder ein Etwas ist, erschöpft. Soll sie doch gedacht werden — und sie muß gedacht werden, weil ohne Denken für uns gar nichts ist — so muß sie als schlechthin undenkbar, als eine im Gegensatz des Begriffes bloße Idee, die aber eben so nothwendig Realität hat, als der Begriff von Ich, und Nicht-Ich, gedacht werden. Dieser Unterschied zwischen der beschränkten Freyheit (dem Ich), und der unbeschränkten (Gott) ist von äußerster Wichtigkeit, eben sowohl, als der Unterschied zwischen dem Denkbaren, und schlechthin Undenkbaren, weil sonst die Gottheit mit den Prädikaten des schwachen, ohnmächtigen Ich, das als solches schlechthin einer Gottheit bedarf, ausgestattet, und dadurch vernichtet wird. Wenn man daher der Gottheit z. B. die Prädikate, Geist, Verstand, Wille u. s. w. beylegt, und sie nicht als bloße Nothbehelfe unserer Schwäche, um uns nur ausdrücken zu können, sondern dieselben als das Wesen Gottes ansieht,

steht, so erhält man dadurch weiter nichts, als ein Ich, und vernichtet folglich die Gottheit.

14.

Die Abgötterey, oder der Atheismus (denn ein Götze ist nicht Gott; wer aus Gott einen bloßen Götzen macht, der läugnet Gott in der That) besteht einzig in dem Wahn, daß das Wesen Gottes in jenen Prädikaten, oder in irgend einem möglichen Begriffe bestehe. Der Theismus ist bloß möglich durch die Einsicht, und feste Ueberzeugung, daß Gott in keinen Begriff gefaßt, sondern bloß durch eine unbegreifliche und undenkbare Idee, die nur das Herz in seinem Streben ins Unendliche umfassen, und festhalten kann, gedacht werden könne. Fichte konnte nur von Menschen des Atheismus beschuldigt werden, die in theoretischer Rücksicht Atheisten sind, ob sie gleich in praktischer Rücksicht es nicht sind, weil es gar keinen solchen Atheisten geben kann, so wenig als einen Menschen, der bey Verstande seine eigene Existenz läugnen kann; da das Selbstbewußtseyn durch die Idee der Gottheit, und den nothwendigen Glauben an die Realität derselben schlechthin bedingt ist.

15.

Das beschränkte Vernunftwesen ist nur insofern absolut, oder frey, als es sowohl in der Funktion des Erkennens, als des Wollens seine Schranken, aus

welchen es nie gänzlich treten kann, selbst durch sich selbst zu bestimmen vermag, so, daß sein ganzes objektives Wirken weiter nichts, als ein beständiger Fortschritt von Schranke zu Schranke ist, ohne daß je ein Punkt erreicht werden kann, wo alle Schranke aufhört. Das beschränkte Vernunftwesen ist also bloß absolut, oder frey in der Beschränktheit, und da es nur durch Absolutheit, oder Freyheit seine Schranken bestimmen, oder sich derselben bewußt werden kann, beschränkt in der Absolutheit. Nur dadurch, daß es von Schranke zu Schranke selbstthätig fortgehen, und folglich jede in der Wirklichkeit gegebene Schranke durch sich selbst aufheben kann, ist es absolut; und nur dadurch, daß es aus dem Kreise der Schranken überhaupt nie treten kann, insofern also die Schranken für dasselbe absolut sind, ist es beschränkt. Daher heißt es im eigentlichsten Sinne Vernunftwesen. Durch Wesen wird etwas der Freyheit Entgegengesetztes, ein Ding, das nichts, als Naturnothwendigkeit ist, ausgedruckt. Die Natur des Vernunftwesens, des Ich, ist also synthetisch; es ist Freyheit, und Naturnothwendigkeit in unzertrennlicher Verbindung. — Gott kann schlechterdings nicht als ein Vernunftwesen charakterisirt werden. Der Begriff Wesen kommt ihm gar nicht zu; er ist bloße, reine Vernunft, die, als solche, das absolute Gegentheil des Wesens, oder Dinges ist.

16.

Eines der vorzüglichsten Erbübel aller bisherigen Philosophie besteht in dem Wahne, daß die Realität des nothwendigen Bewußtseyns der Objektenwelt, und der Gottheit bewiesen werden könnte, und müßte. Ist diese doppelte Realität eines Beweises bedürftig, oder auch nur fähig, so ist nichts gewisser, als daß derselbe nie geführt werden kann. Denn man müßte alsdenn aus dem Bewußtseyn überhaupt heraustreten, und bis zu einem von demselben unabhängigen Seyn vordringen können, um zu bestimmen, ob denn unsern nothwendigen Vorstellungen von der Objektenwelt, und der Gottheit wirklich jenes Seyn (jene Realität) entspreche, das in unserm Bewußtseyn sich uns mit Nothwendigkeit aufdrängt, und dadurch bestimmt ist. Aber das ist unmöglich. Alles mögliche Seyn ist für uns weiter nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn, über das wir nie hinaus können. Der für uns mögliche Unterschied zwischen dem Realen, und bloß Erdichteten wird bloß durch das Bewußtseyn eines nothwendigen, und ganz freyen Bewußtseyns bestimmt. Selbst unsere eigene Existenz ist für uns nichts weiter, als ein nothwendiges Bewußtseyn von uns selbst. Nur den Gegenständen, von denen wir uns bewußt sind, daß wir uns derselben nicht nothwendig bewußt sind, schreiben wir keine Realität zu, sondern halten sie für bloße Produkte unserer ganz freyen

Phan-

Phantasie. Wir sind uns bewußt, daß wir uns nothwendig unserer Selbst, der Dinge außer uns, und eines schlechthin übersinnlichen Princips, das uns über das Ich, und das Nicht-Ich vermittelst einer Idee als unendlich erhaben erscheint, bewußt sind. Daher schreiben wir dem Bewußtseyn von unserm Ich, von dem Nicht-Ich, und der Gottheit nothwendig Realität (ein wirkliches, nicht erdichtetes Seyn) zu, obgleich diese Realität nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn ist. Der Grund der Realität in Absicht auf diese drey nothwendigen Gegenstände unseres Bewußtseyns ist also derselbe, nämlich ein nothwendiges Bewußtseyn. So lächerlich es also seyn würde, Jemanden einen Beweis abzufordern, daß er wirklich sey, so lächerlich und widersinnig ist es auch, wenn man glaubt, daß die Realität des Bewußtseyns von der Objektenwelt, und der Gottheit eines Beweises fähig, oder bedürftig sey.

17.

Der Grund aller Realität muß also in dem Bewußtseyn selbst liegen; er braucht daraus nur deducirt, oder entwickelt zu werden. Aber er muß nicht gerade in dem empirischen Bewußtseyn liegen. Jedes reale Objekt ist selbst nichts anders, als ein nothwendiges Bewußtseyn, das gegeben ist. Ist denn das Bewußtseyn an sich so, wie es als gegeben erscheint? Man muß bis zu dem Bewußtseyn an sich, bis zu dem absoluten Bewußtseyn vordringen, wenn

jedes

jedes gegebene, nothwendige, und bestimmte Bewußtseyn daraus deducirt werden soll. Das absolute Bewußtseyn, das als solches nie in dem empirischen vorkommt, sondern demselben immer zum Grunde liegt, muß selbst bestimmt werden. Denn aus einem durchaus Unbestimmten läßt sich nichts deduciren. Aber es ist keine Bestimmung möglich ohne einen Gegensatz. Das Absolute muß also irgend einem Etwas entgegengesetzt, und dadurch bestimmt werden. Es ist ihm aber nichts entgegengesetzt, als das schon Bestimmte. Also das absolute Bewußtseyn muß dem schon bestimmten, gegebenen Bewußtseyn, entgegengesetzt, und durch diese Entgegensetzung sein eigenthümlicher Charakter bestimmt werden. Das schon bestimmte Bewußtseyn ist der Inbegriff der Erfahrung, oder alles dessen, was in unserm Bewußtseyn mit dem Merkmal der Nothwendigkeit bezeichnet, vorkommt. Insofern ist selbst die nothwendige Idee der Gottheit ein Erfahrungsgegenstand; denn sie ist im Bewußtseyn gegeben, ist selbst nichts anders, als ein nothwendiges Bewußtseyn, dessen wir uns, als gegeben, bewußt sind. Nun soll der Grund der gesammten Erfahrung, deren Sphäre durch den Begriff von Ich, Nicht-Ich, und durch die Idee der Gottheit vollkommen geschlossen ist, aufgesucht, und bestimmt werden; dieser Grund soll das absolute Bewußtseyn seyn. Die Grundlage aller Erfahrung auf dem Standpunkte der Erfahrung ist nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn, das uns als ein bloßes Seyn erscheint.

Jedem

Jedem Gegenstande der Erfahrung, also auch der Idee der Gottheit, insofern sie im Bewußtseyn gegeben ist, und also zur Erfahrung überhaupt gehört, kommt, nach dem Zeugnisse des empirischen Bewußtseyns, ein Seyn zu. Denn wenn gleich dieses Seyn nichts weiter ist, als ein nothwendiges Bewußtseyn, so muß es doch von dem Bewußtseyn unterschieden werden, weil das Bewußtseyn nie bloß subjektiv seyn kann, sondern sich nothwendig selbst reflektirt, und daher sich zu einem Objekte, oder Seyn macht. Das Bewußtseyn, objektiv genommen, erscheint daher nothwendig, als ein Seyn, wenn auch das Bewußtseyn ursprünglich, nach seinem absoluten Charakter, etwas ganz anderes seyn sollte, als ein Seyn, so, wie es auch allerdings als etwas dem Seyn schlechthin Entgegengesetztes bestimmt werden muß, wie wir sogleich sehen werden. Also der sinnliche Grund jeder Erfahrung (jedes gegebenen, nothwendigen Bewußtseyns), als Erscheinung, ist ein Seyn. Denn es kann gar nichts als real gedacht werden, wenn es nicht als seyend gedacht wird. Aber es soll die ganze Erfahrung, also auch der sinnliche Grund derselben durch etwas begründet werden, das ganz außer der Erfahrung liegt, weil der Grund immer außer dem Begründeten liegen muß. Wird dieses Etwas, als der absolute Grund der ganzen Erfahrung, ebenfalls als ein Seyn bestimmt, so wird gar nichts begründet. Denn das Wesen der Erfahrung, als solcher, besteht ja in einem Seyn, und davon soll der Grund gesucht werden.

Das

Das Etwas also, wodurch die ganze Erfahrung bestimmt werden soll, muß als das absolute Gegentheil der Erfahrung bestimmt werden. Außer dem Seyn ist nichts denkbar, als ein Handeln. Also der absolute Grund der Erfahrung ist nichts, als ein bloßes Handeln.

18.

Aber der absolute Grund soll selbst bestimmt werden, und zwar nicht durch etwas außer ihm (sonst hörte er auf, absolut zu seyn), sondern durch sich selbst. Also das bloße Handeln soll sich selbst bestimmen. Es kann dieß nicht geschehen ohne Gegensatz. Es ist ihm aber nichts entgegengesetzt, als ein Seyn. Also muß es sich dadurch bestimmen, daß es sich dem Seyn entgegen setzt. Nur in dieser Entgegensetzung wird es sich seiner selbst, als eines bloßen Handelns bewußt, und unterscheidet sich als solches von dem bloßen Seyn; es bestimmt sich, daß es an sich etwas anders sey, als ein bloßes Seyn. Aber eben dadurch macht es sich nothwendig zu einem Seyn; es wird Selbstbewußtseyn, Ich, also ein bestimmtes Etwas, das zwar dem Seyn entgegengesetzt, aber demselben doch darinn gleich ist, daß es ein bestimmtes Etwas ist, wie jedes Seyn. Das bloße Handeln (die reine praktische Vernunft), stimmt sich selbst nothwendig zu einem Seyn (zur theoretischen Vernunft, zum bloßen Verstande, der nur das gegebene Seyn auffassen, aber keines hervorbringen kann) herab, wenn es sich in der Selbstanschauung bestimmt. Aber

ist

ist denn das Seyn der ursprüngliche Charakter der Vernunft? Folgt denn daraus, daß, weil sich die Vernunft nothwendig als ein Seyn erscheint, sobald sie sich denkt (und das muß sie, weil sie ohne Selbstbewußtseyn nichts ist), sie auch an sich, ihrem ursprünglichen Charakter nach, nichts, als ein Seyn sey? Ist also die philosophirende Vernunft, wenn sie bloß von der theoretischen (seyenden) Vernunft ausgeht, und dadurch den Grund alles Seyns durch ein Seyn bestimmen will, nicht mit einem radikalen Irrthum befangen, und mit einer unheilbaren Blindheit geschlagen? *)

19.

Aus dem Gesagten erhellet nun, daß es bloßer Wahn sey, wenn man glaubt, die Realität der Objektenwelt, und der Gottheit können bewiesen werden. Die Realität von beyden ist so wenig eines Beweises fähig, als die Realität des Ich. Jede durch ein nothwendiges Bewußtseyn gegebene Realität, die einen wesentlichen Theil des Bewußtseyns überhaupt ausmacht, ohne die folglich gar kein Bewußtseyn statt finden kann, so wie es wirklich der Fall ist bey der Realität des Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit, wodurch die ganze Sphäre des nothwendigen Bewußtseyns geschlossen ist — kann

*) Man sehe meine Schrift: Geist der Philosophie unserer Zeit, Jena, in der Kröckerischen Buchhandlung 1800. §. 164.

kann nur aus der Form des Bewußtseyns überhaupt, oder dem absoluten Bewußtseyn deducirt werden. Nur das ist eines Beweises fähig, was keinen wesentlichen Theil des Bewußtseyns überhaupt ausmacht, das folglich demselben bloß zufällig ist, wie jeder bestimmte Gegenstand der bloßen Erfahrung. Die bloße Erfahrung (das Mannigfaltige individueller Empfindungen) kann ihrer zufälligen Beschaffenheit nach nicht aus der Form des absoluten Bewußtseyns geschöpft, und vor der wirklichen Wahrnehmung anticipirt werden. Das Individuelle muß bloß durch wirkliche Erfahrung erfahren, und durch dieselbe einem andern, der sie noch nicht gemacht hat, bewiesen werden. Der Beweis besteht darinn, daß ihm der Erfahrungsgegenstand entweder unmittelbar zur beliebigen Anschauung vorgelegt, oder mittelbar durch eine andere Erfahrung, mit der der zu erweisende Gegenstand in nothwendiger Verbindung steht, die Realität desselben gezeigt wird.

20.

Wir haben so eben die Realität des Ich aus der Form des Bewußtseyns an sich, die wir als ein absolutes Handeln bestimmten, deducirt, das heißt, wir haben gezeigt, auf welche Weise das absolute Handeln Selbstbewußtseyn, oder Ich wird. Auf dieselbe Art läßt sich aus der Form des absoluten Bewußtseyns die Realität des Nicht-Ich (der Objektenwelt) und der Gottheit deduciren.

21.

21.

Das Ich kann sich nämlich seiner gar nicht bewußt werden, ohne frey zu wirken, und sich folglich dieses Wirkens bewußt zu werden. Es kann dieses letztere nicht ohne das Bewußtseyn, daß sein Wirken auf etwas gehe, das auf eine gewisse bestimmte Art demselben widerstehe, dessen Natur nicht im Wirken, sondern nur in der Fähigkeit, daß auf dasselbe gewirkt werde, also in bloßer Passivität bestehe. Es muß also als Bedingung (nicht als Grund) des Bewußtseyns etwas bloß Sinnliches, Wahrnehmbares, das nur ein Gegenstand der Empfindung werden, keinesweges aber selbst empfinden kann, als das Materiale der Freyheit, auf welches gewirkt werden könne, gesetzt werden. Der Realgrund des Bewußtseyns, und da durch das Bewußtseyn uns erst jedes Seyn entsteht, des Seyns überhaupt, ist das Ich selbst. Es ist wesentlich bewußtseyend, und zwar auf eine doppelte Art, sowohl in Rücksicht auf sich selbst, als auf das, was es von sich unterscheidet. Das Bewußtseyn ist nothwendig synthetisch; es besteht aus dem Selbstbewußtseyn, und dem Bewußtseyn dessen, was das Ich nicht ist. Beydes ist in der Wirklichkeit auf das unzertrennlichste verbunden, und wird nur in der Spekulation getrennt, damit der Grund, und die Natur des Bewußtseyns überhaupt offenbar werde, und daraus mit untrüglicher Gewißheit erhelle, ob, und in wiefern sowohl dem Bewußtseyn von uns selbst, als auch

von

von den Dingen etwas Reales entspreche. Die Realität der Dinge wird aus der Form des Bewußtseyns überhaupt für uns eben so gewiß, als die Realität von dem Ich selbst, ob wir gleich nicht über das Bewußtseyn überhaupt hinaus treten, und bis zu einem Seyn an sich vordringen können.

22.

Als ein ursprünglich fühlendes Wesen ist der Mensch auch ursprünglich, und nothwendig beschränkt; es ist ihm, so gewiß er sich seiner überhaupt bewußt ist, so gewiß er selbst ist, etwas wesentlich entgegen gesetzt, das ihn beschränkt. Er kann folglich nie, in der ganzen Unendlichkeit aus den ursprünglichen, seiner Natur wesentlichen Schranken treten, ob er gleich alle Augenblicke aus den individuellen, durch das absolut Zufällige der Empfindung, welches das gränzenlose Gebiet der Erfahrung ausmacht, gegebenen Schranken tritt.

23.

Es liegt also in der Natur der Ichheit der nothwendige Glaube an die Objektenwelt, weil das Ich nicht Ich, das ist, nicht bewußtseyend, nicht selbstthätig seyn könnte, wenn ihm nicht ursprünglich etwas entgegen gesetzt wäre, wodurch das Ich eine doppelte Reihe des Seyns, dessen nämlich, was es selbst ist, und dessen, was es nicht ist, bestimmte, und sich dadurch, daß es

sich

sich von einer gewissen Sphäre ausschließt, und in die andere versetzt, nothwendig beschränkte. Denn beschränken heißt doch nichts anders, als zwischen einem Etwas, und dem andern eine scharfe Gränzlinie ziehen, so daß keines mit dem andern verwechselt werden kann.

24.

Es ist also nothwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseyns überhaupt (der Ichheit), daß das Ich eine gewisse Sphäre des Seyns setzt, von welcher es sich ausschließet, und eine, in welche es sich versetzt. Jene ist die Objekten- oder Sinnenwelt; diese die übersinnliche Welt. Ist nun das Setzen beyder Sphären des Seyns nothwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseyns überhaupt, so kommt die Ueberzeugung von der Realität der beyden dadurch bestimmten Welten nicht durch die Erfahrung in das Bewußtseyn, sondern sie muß vor aller Erfahrung, als in der Natur der Intelligenz begründet, gedacht werden, so, daß die Möglichkeit der Erfahrung erst aus der ursprünglichen Synthesis der beyden Sphären erklärt werden muß. Denn die Erfahrung ist nichts, als das bestimmte Bewußtseyn überhaupt; und jede einzelne Erfahrung nichts, als ein besonders, individuell bestimmtes, das ist, durchgängig bestimmtes Bewußtseyn. Jede besondere Modifikation des Bewußtseyns setzt ein Bewußtseyn überhaupt, das modificirt werden könne, also ein unbestimmtes, abso-

lutes,

lutes, sich selbst durch sich selbst bestimmendes Bewußtseyn, als einzig möglichen Grund des auf gewisse Art modificirten Bewußtseyns, also ein Bewußtseyn, das sein eigner Grund ist, voraus. Es ist also in der ganzen Unendlichkeit, die dem Ich als Ziel vorgesteckt ist, kein bestimmtes Bewußtseyn, keine Erfahrung, kein Gedanke möglich, ohne daß jenes absolute Bewußtseyn, das sich in der Wirklichkeit selbst bestimmt, und in gewisse Schranken setzt, vorausgesetzt werde. Daß dieses, oder jenes Ding kein Ich, sondern etwas wesentlich dem Ich Entgegengesetztes, ein Nicht-Ich sey, weiß ich nicht ursprünglich aus der Erfahrung, aus der Wahrnehmung des Dinges, sondern bloß aus mir. Denn das Bestimmen, Beschränken geht von mir aus, nicht von dem Dinge; und nur dadurch, daß meine Natur ursprünglich im Beschränken, und Selbstbeschränktseyn besteht, wird es möglich, daß ich ein Bewußtseyn von einem Dinge, dessen Natur in bloßem Beschränktseyn besteht, so, daß es sich nicht selbst, wie das Ich, beschränken kann, — oder daß ich ein Bewußtseyn von bestimmten Schranken erhalte. Die bestimmten Schranken sind die Dinge. Das Ich schauet also ursprünglich, als ein fühlendes Wesen, vermittelst der Empfindung, nicht die Dinge, sondern seine eignen Schranken an, und bestimmt erst diese Schranken als Dinge, die aufs neue durch ein reflektirtes Bewußtseyn angeschaut werden können. Dadurch wird die in dem Dogmatismus unauflösliche Frage, deren Beantwortung auf lauter Wi-

der-

dersprüche führt, und gleich anfangs alles in der Philosophie verwirret, — die Frage nämlich, wie die Dinge auf das Ich, als ein bloßes geistiges Wesen einwirken können, als ganz sinnlos abgewiesen. Denn die Dinge sind ja vor dem Bewußtseyn noch gar nicht da; sie werden erst durch die Anschauung der Schranken von dem Ich gesetzt. Durch die absoluten Schranken wird das, was dem Dinge zum Grunde liegt, und worinn sein Wesen besteht, nämlich der absolute Mangel von Selbstbeschränkbarkeit, wodurch es ursprünglich Nicht-Ich ist, ausgedrückt. Jedes bestimmte Ding ist nur darum ein Ding, weil es sich nicht selbst beschränken, sein Seyn nicht selbst bestimmen kann. Das heißt: jedes bestimmte Ding ist nur darum ein Ding, ein Erfahrungsgegenstand, weil es vor aller Erfahrung, schon durch die bloße Form des Bewußtseyns, als Nicht-Ich bestimmt ist. Der Begriff des Dinges ist ein Discursiver, durch Abstraktion von allem in der Wirklichkeit Vorgestellten entstandener Begriff. Der Begriff des Nicht-Ich aber ein ursprünglicher, in der Natur der Intelligenz liegender, und folglich aller Erfahrung vorauszusetzender Begriff.

25.

Man sieht daraus, wie lächerlich sich im Grunde jene machten, die es für lächerlich fanden, daß Fichte das Wesen der Dinge durch den Ausdruck, Nicht-Ich, bestimmte. Es könnte in der That kein passenderer, zur

Ver-

Vermeidung jedes Mißverstandes zweckmäßigerer Ausdruck gefunden werden. Denn es ist ein großer, wesentlicher Unterschied zwischen dem Begriff Ding, und Nicht-Ich. Daß man den Begriff Ding für einen ursprünglichen, ja für den Urbegriff alles Realen hielt, dadurch wurde gerade der Grund zu den größten Verwirrungen, aus denen man sich nicht mehr herauswikkeln konnte, in der Philosophie gelegt. — Der Begriff Nicht-Ich macht den Inhalt der absoluten Schranken aus, aus welchen das Ich in der ganzen Unendlichkeit seines Daseyns nicht treten kann. Der Begriff Ding aber enthält die individuellen, durch das absolut Zufällige der Empfindung bestimmten Schranken, aus welchen das Ich alle Augenblicke wirklich heraustritt, um in andere Schranken überzutreten, weil das wirkliche Bewußtseyn abwechselnd, fortfließend, und stetig seyn muß, wenn die Individualität, die Persönlichkeit nicht verlohren gehen soll. Ich weiß nicht, was ich in der ganzen Unendlichkeit wirklich alles denken, und wollen werde, das heißt: ich kenne die individuellen Schranken nicht, welche den Inhalt meines wirklichen Bewußtseyns ausmachen werden; oder ich kann meine künftigen Erfahrungen, die Zustände, in welche ich treten werde, nicht zum voraus bestimmen, weil sie nach ihrer individuellen Bestimmtheit nicht in meiner vernünftigen Natur liegen. Aber ich weiß mit der untrüglichsten Gewißheit, mit welcher ich überhaupt weiß, — daß ich in der ganzen Unendlichkeit meines

Daseyns immer etwas Bestimmtes denken, und wollen, daß ich folglich bey meinem Denken und Wollen absolut beschränkt seyn, und daß ich aus den Schranken überhaupt nie herauszutreten vermögend seyn werde, weil die Schranken überhaupt meiner vernünftigen Natur wesentlich, und folglich an sich absolut sind.

26.

Ich weiß also vor aller Erfahrung, so gewiß, als ich selbst bin, daß mir etwas ursprünglich entgegengesetzt ist; daß es eine Objektenwelt für mich giebt, und ewig geben werde; und daß mir zwar durch meine eigne Natur die Unendlichkeit, oder die Absolutheit in der Wirklichkeit (die Vernichtung der Objektenwelt) als Ziel vorgesteckt ist, daß ich aber dieses Ziel nie erreichen, das heißt, nie eine unendliche Intelligenz, oder Gott seyn werde. Ich werde also nur darum in der Wirklichkeit immer beschränkt, oder fähig seyn, Erfahrungen zu machen (ein bestimmtes Bewußtseyn von irgend Etwas hervorzubringen); weil ich ursprünglich und wesentlich beschränkt bin; weil die Form des Bewußtseyns (der Ichheit) überhaupt in Selbstbeschränken und Selbstbeschränktseyn besteht, und folglich absolut ist in der Beschränktheit, und beschränkt in der Absolutheit.

27.

Die Schranken kündigen sich durch ein Gefühl an; denn das Gefühl ist das unmittelbare Bewußtseyn von

Be-

Beschränktheit, ein Wahrnehmen von Hemmung meiner Freyheit. So wie ich fühle, bin ich beschränkt. Diese Beschränktheit hat selbst statt, wenn sich die Freyheit in ihrer Absolutheit anschauet. Die Freyheit wird sich in der Selbstanschauung selbst zur absoluten Schranke, über die sie nicht hinaus kann. Sie kann sich auf keine Art aufheben, oder als Nicht-Freyheit setzen. Sie ist also in dieser Rücksicht absolutes Gefühl, das jedem bestimmten Gefühle znm Grunde liegt; und da das Erkennen, und Wollen immer ein bestimmtes Gefühl voraussetzt, so liegt auch die Freyheit als absolutes Gefühl jedem besondern Akte des Erkennens, und Wollens zum Grunde. Nach dieser Ansicht ist der Mensch nothwendig, und durchaus frey; und das bestimmte, im Bewußtseyn gegebene Gefühl, das auf diesem Standpunkte immer als bloße Beschränktheit, oder Naturnothwendigkeit erscheint, ist kein unübersteigliches Hinderniß mehr, die Freyheit zu retten, wie dieß der Fall in jeder bisherigen Philosophie war, die sich nach ihrem Standpunkte auf keine Art bis zum absoluten, g a n z f r e y e n Gefühle erheben konnte. Diese Bemerkung ist von höchster Wichtigkeit in der Philosophie, und giebt den entscheidenden Ausschlag, warum jede bisherige Philosophie nichts anders seyn konnte, als ein steter Uebergang von Irrthum zu Irrthum; und warum diejenige Philosophie, die von absoluter Freyheit ausgehet, und diese als absolutes Gefühl bestimmt, den einzig möglichen Weg zur Wahrheit gefunden habe, und das Ziel schlechter-

 dings

dings nicht mehr verfehlen könne, welches in einer durchgängigen Harmonie der Vernunft mit sich selbst besteht. Man hat nun nicht mehr zu besorgen, daß auch die neueste Philosophie täuschen werde, wie es bisher der Fall war, und seyn mußte. Es ist der evidenteste Grund da, nach welchem diese Täuschung, die seit Jahrtausenden fortdauerte, und die Menschen neckte, nicht mehr möglich ist. Bleibt man bloß bey dem im Bewußtseyn gegebenen Gefühle stehen, wie es bisher geschah, und dringt man nicht zu einem absoluten Gefühle vor, das nur von sich selbst abhängt, nur seine eigne absolute Schranke, und folglich die Freyheit selbst ist, die sich nicht selbst aufheben kann; also zu einem Gefühle, wo Absolutheit, und Beschränktheit absolut vereinigt ist, — so wird man das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit, das sich uns als gegeben aufdrängt, nie mit einander vereinigen können. Es wird immer das eine aufgehoben werden müssen, wenn das andere gesetzt wird, weil ganz absolut Entgegengesetzte unmöglich mit einander bestehen können. So wird die Vernunft immer mit sich selbst im Widerspruche verbleiben, sie mag unter den zwey Entgegengesetzten annehmen, was sie für eines will, weil auf der andern Seite bewiesen werden kann, daß keine Naturnothwendigkeit ohne Freyheit, und keine Freyheit ohne Naturnothwendigkeit bestehen kann.

28.

28.

Das absolute Gefühl ist das einzig mögliche Mittelglied, wodurch diese beyden Entgegengesetzten, das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und das von Naturnothwendigkeit, unauflöslich vereinigt werden können. Denn aus der Bestimmung des absoluten Gefühles erhellet, daß Freyheit, und Naturnothwendigkeit nur als Erscheinungen, nur insofern sie in dem empirischen Bewußtseyn gegeben sind, keinesweges aber an sich auf dem Standpunkte des Uebersinnlichen, einander entgegengesetzt sind. Auf diesem Standpunkte erhellet, daß nur das, was absolut nothwendig ist, frey, und nur das Freye, absolut nothwendig seyn könne; daß folglich das Nichtfreye (die Sinnenwelt) an sich nur zufällig ist, und nur wenn sich die Freyheit selbst bestimmen, oder sich ihrer bewußt werden soll, zur absolut nothwendigen Bedingung wird, so, daß seine Realität so wenig geläugnet werden kann, als die Realität der Freyheit selbst. Die Freyheit ist also das einzige Nothwendige an sich; was außer der Freyheit nothwendig seyn soll, wird erst durch dieselbe nothwendig.

29.

Durch das absolute Gefühl (die Freyheit) wird erst jedes bestimmtes Gefühl möglich, von welchem die Möglichkeit des bestimmten Bewußtseyns sowohl von dem Ich, als Nicht-Ich abhängt. Die Form des Bewußtseyns

seyns überhaupt ist also ein absolutes Fühlen. Dieses kann schlechterdings nicht durch die Eindrücke der Dinge auf das Ich erklärt, oder in das Ich gebracht werden, so wenig, als durch die Einwirkung eines Steines auf den andern ein Fühlen (ein Bewußtseyn von Beschränktheit) hervorgebracht werden kann. Das Fühlen ist also das Wesen des Ich; dieses ist ursprünglich nichts, als Fühlen, Selbstbeschränken, und Selbstbeschränktheit zugleich. *)

30.

Das Fühlen kann charakterisirt werden als ein freyes Streben, folglich als ein selbstthätiges Wirken, dem immer widerstanden wird. Daraus erhellet nun, daß das Ich schlechterdings nicht ohne Schranken seyn kann; daß es nur insofern absolut ist, als es die Schranken, in welche es alle Augenblicke tritt, selbst bestimmen, von einander unterscheiden, und was ihnen sämmtlich zum Grunde liegt, was ihr Wesen ausmacht, vor aller Erfahrung erkennen kann, weil das Ich ursprünglich fühlend ist, und folglich die Form aller möglichen Gefühle in der Natur des Ich liegen muß. Wenn nun gesagt wird, daß das Ich ursprünglich fühlend, und also beschränkt ist, und daß es insofern seine

abs

*) Ich habe das bestimmte Gefühl vollständig deducirt in meiner Schrift: Geist der Philosophie unserer Zeit.

absoluten, und wirklichen, durch die individuelle Empfindung gegebenen Schranken (welche leztere immer ein bestimmtes Objekt sind, und das Gebiet der Erfahrung ausmachen) bestimmen könne, so heißt das nichts anders, als: das Ich ist nur absolut in seiner Beschränktheit, und beschränkt in seiner Absolutheit. Wäre es nicht absolut, so könnte es sich seiner Beschränktheit nicht bewußt werden, so wie kein bloßes Ding sich seiner Bestimmungen (des Inbegriffs seiner Beschränktheit) bewußt werden, oder sich in die bestimmte Sphäre, die ihm zukommt, versetzen kann. Wäre es nicht beschränkt, oder sich nicht bewußt, daß seinem freyen Streben widerstanden werde, so könnte es sich auch nicht als absolut setzen, sich seiner Absolutheit bewußt werden.

31.

Diese doppelte Art des Bewußtseyns, in deren unzertrennlicher Verbindung die Natur der Ichheit besteht, wird nur durch ein ursprüngliches, absolutes Fühlen möglich, als in welchem Absolutheit, und Beschränktheit nothwendig vereinigt ist. Denn das Gefühl bezieht sich theils auf etwas, das gefühlt wird, welches die Bedingung der Möglichkeit der Beschränkung ist; theils auf das Fühlende, und insofern selbstthätige Subjekt, welches der Grund der Beschränktheit ist. Selbst wenn das absolute Gefühl (die Freyheit) angeschaut wird, ist es so. Das absolute Gefühl wird sich

selbst

selbst zum Objekte, zur nothwendigen Schranke, über die es nicht hinaus kann; aber es betrachtet sich zugleich als das thätige Subjekt, als das Bestimmende dieser Selbstbestimmung. Das Fühlende aber, und das Gefühlte ist hier absolut Eins; Absolutheit, und Beschränktheit sind auf das innigste vereinigt. Was nun außer diesem absoluten Gefühle liegt, das wird, mit demselben verglichen, als etwas ihm Fremdes angesehen, und von demselben unterschieden. Die bestimmten Gefühle sind nicht durch sich selbst, sondern bloß durch das absolute Gefühl bestimmt; sie werden daher der Freyheit, als absolutem, bloß durch sich selbst bestimmtem Gefühle entgegengesetzt. Die Synthesis des Mannigfaltigen dieser Gefühle ist ein Ding, kein Ich. Bey dem bestimmten Gefühle, das dem absoluten Gefühle entgegengesetzt wird, wird nothwendig etwas gesetzt, das dem absolut strebenden (fühlenden) Ich wiederstehet, dessen Wesen in einem absoluten Mangel der Afficirbarkeit besteht, das nur dadurch ein absolutes Gefühl gefühlt, und bestimmt werden kann. Was also den Dingen, oder Erfahrungsgegenständen zum Grunde liegt, ist ein absolutes Unvermögen der Afficirbarkeit; was dem empirischen Ich zum Grunde liegt, oder sein Wesen ausmacht, ist absolute Afficirbarkeit, also Afficirbarkeit durch sich selbst, — Freyheit. Hier ist also Spontanität, und Receptivität absolut Eins.

32.

Dieses ursprüngliche Gefühl, worinn das Wesen des Ich besteht, kann ins Unendliche modificirt werden. Die bestimmte Modifikation desselben ist die individuelle Erfahrung; die Erkenntniß von einem Gegenstande des empirischen Bewußtseyns. Dieses Gefühl, das nicht durch die Dinge in das Bewußtseyn kommt, sondern wodurch es erst möglich wird, daß die Dinge in das Bewußtseyn kommen, ist der einzige Grund aller Realität, und zwar, da nichts denkbar ist, als Freyheit, und Naturnothwendigkeit, der Grund der Realität von Freyheit sowohl (von der übersinnlichen Welt), und Naturnothwendigkeit (von der sinnlichen).

33.

Es drängt sich uns ein Bewußtseyn auf, daß wir frey sind, und daß außer uns durch Naturnothwendigkeit bestimmte Dinge existiren. Der gemeine Menschenverstand kann, so lange er sich nicht zur Spekulation erhebt, oder nach dem Grunde dieser doppelten Art von Bewußtseyn fragt, weder an der Realität der Freyheit, noch der durch Naturnothwendigkeit bestimmten Dinge zweifeln; er wird zu diesem Glauben durch eine Art von Vernunftmechanismus gezwungen. Beydes ist ihm nothwendige Thatsache, über die er auf seinem Standpunkte nicht hinaussehen kann. Er wird die Frage, ob er wirklich frey sey, und ob außer ihm wirklich Dinge existiren, mit Lachen beantworten, und dadurch zu verstehen

hen geben, daß sie nur von einem Thoren mit Ernst aufgeworfen werden könne. Das empirische Bewußtseyn von Freyheit des Menschen, und der Existenz der Objektenwelt ist ihm absolut, und ist folglich mit der Frage nach einem Grunde schlechterdings unverträglich.

34.

Aber der Mensch, dessen Wesen in einer bis ins Unendliche fortschreitenden Cultur aller seiner Kräfte besteht, kann sich unmöglich lange auf diesem Standpunkte erhalten. Es ist in ihm ein nothwendiges Gesetz, kraft dessen er sich gedrungen fühlet, nach dem Grunde alles dessen, was in ihm, und außer ihm vorgeht, zu fragen; weil selbst nach dem Ausspruche des gemeinen Menschenverstandes alles, was geschieht, seine Ursache hat. Zuerst forscht der Mensch nur nach dem Grunde einzelner Begebenheiten, die entweder in ihm, oder außer ihm vorzufallen scheinen. Jede einzelne Bestimmung durch Freyheit, jeder Willensentschluß; jede Bestimmung durch Naturnothwendigkeit, jede Veränderung der Dinge, wird ihm ein Gegenstand des Nachdenkens über den Grund. Er fasset immer mehrere Thatsachen des Bewußtseyns, in denen er vermittelst gemeinschaftlicher Merkmale eine Aehnlichkeit wahrnimmt, zusammen, und bringt sie unter einen gemeinschaftlichen Beziehungsgrund. Endlich merkt er, daß er es mit lauter Thatsachen des Bewußtseyns, mit lauter Begebenheiten, aus denen er auf dem Standpunkte der Erfahrung

rung gar nicht treten kann, zu thun hat; er sieht sich also gedrungen, sich die allumfassende Frage vorzulegen: Welches ist der absolute Grund aller Begebenheiten, oder der Erfahrung überhaupt? Die Erfahrung — ein nothwendiges Bewußtseyn sagt mir, daß ich frey bin; ein eben so nothwendiges Bewußtseyn sagt mir, daß außer mir Dinge existiren, die durch Naturnothwendigkeit bestimmt, folglich nicht frey sind. Entspricht denn diesen nothwendigen, durch ein Gefühl abgedrungenen, Vorstellungen von meiner Freyheit, und von der Existenz der durch Naturnothwendigkeit bestimmten Dinge etwas Reales? Bin ich wirklich frey? Existiren wirklich Dinge außer mir? Durch diese Frage, welcher der Mensch auf einer gewissen Stufe der Cultur unmöglich ausweichen kann, wird er von dem Wege des natürlichen Verstandesgebrauches auf den entgegengesetzten der Spekulation, oder der philosophirenden Vernunft nothwendig hingetrieben. Die Philosophie ist also unter gewissen Bedingungen nichts dem Menschen Willkürliches; treten diese Bedingungen ein, so wird nothwendig philosophirt.

35.

Diejenigen, welche die Philosophie verdrängt wissen wollen, kennen die Natur des menschlichen Geistes nicht. — Bevor aber jene Bedingungen eintreten (und bey unzähligen Menschen treten sie in dieser Lebensperiode gar nicht ein), ist aus dem Menschen schlechterdings kein Philo-

Philosoph zu machen. Der Grund, warum unter tausenden, die sich Philosophen nennen, kaum einer ist, der dieses Namens auch nur einigermassen würdig ist, und warum die meisten, selbst unter denen, die man in die erste Klasse der Philosophen setzt, nicht einmal die erste Frage verstehen, die sich die philosophirende Vernunft zur Beantwortung vorlegt, und daher nicht einmal wissen, was der Gegenstand der Philosophie sey, liegt großentheils darinn, weil man nur aus einer gewissen Modesucht Philosoph werden will, ohne dazu durch gewisse nothwendige Geistesanlagen, und vorzüglich durch ein Bedürfniß des Herzens von der Natur selbst dazu berufen zu seyn. Nur wer einen unwiderstehlichen Herzensdrang fühlt, mit sich selbst durchgängig in Harmonie zu kommen; nur wer einen lebendigen Sinn für Wahrheit, und Tugend hat; nur wer immer vorwärts strebt, und mit dem, was durch ihn, oder andere bereits geschehen ist, nie ganz zufrieden ist, dem also die, in den Augen der meisten, die sich Philosophen nennen, große Gabe der Selbstgenügsamkeit fehlet; der sich vielmehr immer beschränkt fühlet, und durch das lebhafte Gefühl seiner Schranken zu fernern Fortschritten, zur Erreichung einer immer höhern Geistesfreyheit, getrieben wird — nur der ist fähig, ein wahrer Philosoph zu werden, dessen Untersuchungen in dem Gebiete der Wahrheit, selbst wenn er aus Liebe zur Wahrheit zu gefährlichen Irrthümern verleitet wird, für andere

Selbst-

Selbstdenker lehrreich, und ein bedeutender Wink zur Erreichung des wahren Zieles seyn werden.

36.

Aber schlüpferig, voll Abgründe, und Gefahren ist, auch bey dem besten Willen, und den vortrefflichsten Geistesanlagen, der Weg zur Wahrheit, den die philosophirende Vernunft einschlägt. Man ist in Gefahr, als Philosoph zu verliehren, was man als bloßer Mensch ganz sicher besaß, nämlich objektive Wahrheit, in Absicht auf alle die nothwendigen, durch die Form des Bewußtseyns gegebenen Gegenstände des gemeinen Bewußtseyns, an deren Realität der gemeine Menschensinn gar nicht zweifeln kann. Geht man, wenn man den Weg der Spekulation betritt, nicht von absoluter Freyheit, als absolutem Gefühle bestimmt, aus, so wird, wenn man das abgeleitete Gefühl erklären will, entweder das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit dem nothwendigen Bewußtseyn von durch Naturnothwendigkeit bestimmten Dingen, oder dieses jenen aufgeopfert; man geräth entweder auf die Irrwege des transcendenten Materialismus, oder des Idealismus; und da sich beyde Systeme widersprechen, so ist der trostlose Skepticismus unvermeidlich.

37.

Wir haben so eben die Realität der Freyheit, worinn das Wesen des Ich besteht, und die Realität der

Ob-

Objektenwelt, insofern sich beyde durch ein nothwendiges Bewußtseyn auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns ankündigen, aus dem absoluten Gefühle abgeleitet. Aber es ist noch ein nothwendiges Glied des gemeinen Bewußtseyns, das eben so, wie jene beyden ersten durch die Form des Bewußtseyns überhaupt bestimmt ist, übrig; und das ist die nothwendige Idee von der Realität der Gottheit. Auch diese muß aus dem Ich, als einem absoluten Fühlen, abgeleitet werden.

38.

Der Grund des nothwendigen Glaubens an Gott liegt in der Natur der Ichheit, die absolut beschränkt, folglich absolut fühlend ist, so, daß sie nie aus ihrer natürlichen Beschränktheit treten kann. Wäre meine Natur so beschaffen, daß ich zu irgend einem Zeitpunkte in das Gebiet der Schrankenlosigkeit hinüber treten könnte, so läge in der Vernunft nicht nur kein Grund, an Gott zu glauben, sondern vielmehr der Grund, außer mir schlechthin keine Gottheit anzunehmen; denn ich wäre in diesem Falle Gott selbst. Aber so gewiß ich bin, so gewiß weiß ich auch, daß ich weder Gott bin, noch je werden kann. Denn das Ich läßt sich nur als beschränkt (als fühlend), denken; es ist nur insofern absolut, als es sich durch sich selbst als beschränkt setzen, das ist, als es von seiner Beschränktheit ein Bewußtseyn hervorbringen kann, wodurch es den Dingen entgegen-

gegengesetzt ist, die zwar auch beschränkt sind, aber nicht für sich, sondern nur für das Ich, für das Bewußtseyende; und die daher ohne diese letztere gar nicht sind, weil kein Seyn ohne Bewußtseyn möglich ist. — Aber so gewiß ich Ich bin, so gewiß bin ich auch überzeugt, daß die Idee, Gott, nicht aus der Luft gegriffen, oder ein Produkt der spielenden Phantasie ist, sondern, daß sie Realität hat, so, wie der Begriff Ich Realität hat.

39.

Ich bin nur ein Streben ins Unendliche; das Ziel, wornach ich strebe, die absolute Schrankenlosigkeit, ist nur durch einen unaufhörlichen Fortschritt von Schranke zu Schranke, von dem mehr Beschränkten zu dem minder Beschränkten, das ist, nur Theilweise erreichbar; es kann folglich nie ganz erreicht werden. Gott wird durch eine Idee vorgestellt als das Unendliche selbst in der Realität, also schlechterdings nicht als ein Streben (Fühlen), das im Kampfe liegt, und nothwendig mit dem Gefühl von Beschränkung verbunden ist. Denn es läßt sich kein Streben denken ohne Widerstand, der sich durch das Gefühl, als das unmittelbare Bewußtseyn von Beschränkung ankündigt. Das Streben überhaupt ist eigentlich das ursprüngliche, absolute Fühlen, welches dem Denken, und Wollen, der theoretischen, und praktischen Vernunft (dem Seyn, und Sollen) zum Grunde gelegt wird. Das Streben läßt

sich

sich nur denken, als ein Wirken, dem immerwährend widerstanden wird, also als eine Causalität, die, sofern der Widerstand nie aufgehoben, und das Ziel, das erstrebt werden soll — absolute Freyheit, Unendlichkeit in der Wirklichkeit — nie erreicht werden kann, keine Causalität ist. Sobald der Widerstand von dem Handeln weggedacht wird, hört das Streben auf. In dem Begriffe des Strebens, oder Fühlens liegt Absolutheit, und Beschränktheit, Freyheit, und Naturnothwendigkeit, Causalität, und Negation der Causalität. Daß überhaupt wahrgenommen, oder gefühlt werde, das kann nur als möglich gedacht werden unter der Voraussetzung einer absoluten Kraft, eines durch sich selbst bestimmten Wirkens, also einer durchaus freyen, nur von sich abhängenden Causalität. Daß aber, wenn wahrgenommen wird, nothwendig immer etwas Bestimmtes wahrgenommen werde, das seinem Wesen nach, als vorschwebendes Objekt, schlechterdings nicht aufgehoben werden kann, ohne daß das Bewußtseyn selbst aufgehoben würde, darinn äußert sich das Fühlen, oder Wahrnehmen, als ein Beschränktseyn, als eine Causalität, die nicht Causalität ist. Das Wesen des Fühlens bestehet also in der absoluten Synthesis der Absolutheit, und Beschränktheit, so, wie das Wesen des Strebens; es ist also mit dem letzteren schlechthin Eins.

40.

Ich kann mich nicht als strebend in die Unendlichkeit setzen, ohne zugleich Gott, als das Unendliche in der Realität, als reines, unbeschränktes Handeln, das allen Widerstand ausschließet, zu setzen. Denn wenn mein Fortschritt zum Guten ohne irgend eine Gränze als möglich gedacht werden soll, so muß er nach einer festen, unabänderlichen, über alle möglichen Hindernisse erhabenen Ordnung, also nach einer absoluten, lebendigen, alles belebenden, und ordnenden Ordnung *) geschehen. Der Zustand, der mir in jedem Momente meines Daseyns wird, der nicht von meiner in Absicht auf die objektive Welt durchaus beschränkten Freyheit abhängt, und doch immer die Bedingung meiner moralischen Wirksamkeit ist, darf nicht von dem bloßen Ungefähr abhängen, sondern muß immer als von einer unbeschränkten moralischen Kraft, welche gleichsam als die exekutive Gewalt des durch meine Vernunft gegebenen Sittengesetzes anzusehen ist, der unerläßlichen Foderung desselben gemäß, bestimmt, und hervorgebracht, gedacht werden, und zwar nicht als letzter Zweck zur Befriedigung meiner sinnlichen Natur, die vielmehr immer mehr verlohren gehen soll, sondern bloß als Mit-

*) Gott als die moralische Weltordnung gedacht, muß also als die Ordo ordinans, die zugleich auf eine uns freylich unbegreifliche Weise intelligent seyn muß, keinesweges aber als Ordo ordinatus angesehen werden.

Mittel zu weiterem Fortschritte in der moralischen Vollkommenheit. — Ein Zustand, ein gewisses Verhältniß, in welchem ich zu den Dingen, und Vernunftwesen stehe, ist mir immer schlechthin nothwendig; dieser Zustand ist eigentlich der Inbegriff der wirklichen, individuellen Schranken, in welche ich versetzt werde, und die ich wegen meiner absoluten Beschränktheit nicht nach Belieben, so, wie es die Vernunft fodert, hervorbringen, ordnen, oder aufheben kann. Eben so wenig vermögen dieses die übrigen eben so beschränkten Vernunftwesen, wenn sie es auch wollten, nebst dem, daß sie meinem vernünftigen Streben in Absicht auf den für mich hervorzubringenden Zustand sehr oft mit weit überlegener Macht entgegen streben, und meine edelsten Zwecke vereiteln. Dazu kommt noch das fürchterliche Reich der physischen Natur, deren Wesen gerade darinn besteht, daß ihre Wirkungsgesetze den Gesetzen des praktischen Ich entgegengesetzt sind, von denen ich also die successive Ausführung des Vernunftzweckes, oder den jedesmaligen Zustand, den die Vernunft fodert, und der ihn als Mittel zu ferneren Fortschritten gebühret, schlechterdings nicht erwarten kann. Ist kein Gott, so bleibt nichts übrig, als das Ungefähr, von welchem der Zustand, in welchen ich in jedem Momente gerathe, abhängt. Und so ist die Foderung des Sittengesetzes etwas Unmögliches, das ich nicht wollen kann. Und da mein Wollen durch die Vorstellung des Sittengesetzes absolut bedingt ist, so kann ich ohne die Idee der Gott-

heit

heit gar nicht wollen; und ohne Wollen bin ich kein Ich, kein Vernunftwesen.

41.

Ich kann mich also nicht als strebend in das Unendliche, oder als Ich setzen, ohne zugleich Gott, als das Unendliche in der Realität zu setzen. Das Bewußtseyn meiner Ichheit — und da durch das Selbstbewußtseyn jedes Bewußtseyn bedingt ist — das Bewußtseyn überhaupt ist bedingt durch den Glauben an Gott. Der Glaube an Gott ist daher nicht zufällige, etwa nur dem Philosophen eigne, und nur durch die Einsicht tiefliegender Gründe mögliche, sondern nothwendige, jedem Menschen, als solchem, eigne Thatsache des Bewußtseyns. Das Problem der Philosophie besteht aber einzig darinn, daß durch die bestimmte Aufstellung eines absoluten Grundes alle Thatsachen des Bewußtseyns auf eine vollkommen befriedigende Art erklärt werden. Folglich kommt es ihr auch zu, den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, oder an eine Gottheit, bestimmt anzugeben. Dieser Glaube soll nicht erst durch die Spekulation in die Gemüther der Menschen gebracht, oder als etwas unserm Bewußtseyn Zufälliges, und Fremdes bewiesen werden, wie etwa die Existenz vernünftiger Mondesbewohner; sondern es soll, da dieser Glaube ursprünglich schon da ist, eben so, wie der Glaube an die reale Existenz der Dinge außer uns, nur die Quelle aufgesucht, und aufgezeigt werden, aus wel-

cher derselbe fließet, damit er durch fremde Einflüsse, denen er von allen Seiten ausgesetzt ist, nicht getrübt, sondern in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten, oder wenn diese, wie es ganz unvermeidlich ist, verlohren gegangen, zu derselben zurück geführt werde. Die Ueberzeugung von der Realität der Idee der Gottheit hängt in Rücksicht auf ihr Daseyn in den Gemüthern der Menschen so wenig, als der natürliche Glaube von der Realität der Sinnenwelt, von den Beweisen der Philosophie ab; und wer glaubt, daß jene Ueberzeugung durch die Einsicht der Gründe, so etwa, wie die Ueberzeugung, daß sich die Erde um die Sonne bewege, in die Seele gebracht werde, der hat sicher einen unrichtigen Begriff von der Natur jener Ueberzeugung, und wird sie durch seine eingebildeten Beweise mehr verwirren, als bestimmen, und, wenn sie fehlerhaft ist, berichtigen. Die Beweise vom Daseyn Gottes wechselten, so lange philosophirt wird, immer; der Glaube überhaupt blieb, obgleich nicht geläugnet werden kann, daß er auf verschiedene Weise modificirt werden könne, und wirklich durch irrige Spekulation modificirt worden sey. Das Charakteristische desselben ist bloß die Idee des absolut Uebersinnlichen, das allem, was beschränkt, und insofern sinnlich ist, dem Ich, und Nicht-Ich überhaupt zum Grunde gelegt wird, das aber nach Beschaffenheit der intellektuellen, und moralischen Cultur der Menschen verschiedene Nebenbestimmungen erhalten hat, die immer wechselten. Diesen Glauben an ein

schlecht-

schlechthin übersinnliches Princip findet man bey allen Völkern, die sich aus dem rohen Erdklosse bis zum Selbstbewußtseyn erhoben haben. Es liegt jeder Religion, sie sey noch so abergläubisch, sie sey monotheistisch, oder polytheistisch, zum Grunde. Das, worinn alle Menschen überein kommen, ist ein schlechthin Uebersinnliches überhaupt, das sie schon durch die Form des Bewußtseyn zu setzen gezwungen sind, ob sie es gleich auf verschiedene Art bestimmen.

42.

Ist dieser Glaube mit der Natur der Ichheit, als absoluten Gefühles, wesentlich verbunden, so muß aus den Resultaten der wahren Philosophie hervorgehen, daß kein Mensch, wer er auch sey, sofern er Mensch, das ist, zum Bewußtseyn seiner Selbst gekommen ist, an der Realität eines der Sinnenwelt zum Grunde liegenden absolut übersinnlichen Princips, wodurch alle Erscheinungen nach moralischen Gesetzen bestimmt, und gelenkt werden, welches man durch den Ausdruck, Gott, bezeichnet, auch nur einen Augenblick zweifeln könne, eben so wenig, als es ihm möglich ist, an seiner eignen Existenz, und dem Daseyn der Dinge außer ihm zu zweifeln, so lange er noch auf dem Standpunkte des gemeinen Menschensinnes, des natürlichen, durch keine Spekulation künstlich modificirten Bewußtseyns stehet. Nach der Ansicht, welche die wahre Philosophie gewährt, ist der natürliche Verstand nothwendig theistisch, so

wie

wie er realistisch ist. Ohne Glauben an Gott ist so wenig Bewußtseyn möglich, als ohne Glauben an die Objektenwelt. An diesen Glauben ist der natürliche Verstandesgebrauch nothwendig gebunden. Sobald Verstand da ist, ist auch dieser Glaube da. Der Mensch steht auf keine Art isolirt da; er hängt sowohl mit der sinnlichen, als übersinnlichen Welt durch seine Natur, deren Wesen in einem absoluten Gefühle, in der nothwendigen Verbindung des Sinnlichen, und Uebersinnlichen besteht, zusammen. Als ein ursprünglich fühlendes Wesen ist er eben darum ein Bürger der übersinnlichen Welt, weil er ein Bürger der sinnlichen ist, und umgekehrt.

43.

So ist durch die bloße Form des Bewußtseyns zugleich der wesentliche Inhalt desselben gegeben, der in dem nothwendigen Begriffe des Ich, Nicht-Ich, und der absoluten Idee der Gottheit besteht. Diese drey nothwendigen, schon a priori bestimmten Gegenstände des Bewußtseyns machen das organische Ganze desselben aus. Aus diesem organischen Ganzen läßt sich kein Glied reißen, ohne daß es gänzlich zerstört, ja vernichtet würde. Diese unzertrennliche Verbindung treffen wir wirklich auf dem Gesichtspunkte des natürlichen Verstandesgebrauches an; die Erfahrung ohne alle Ausnahme bestätigt das, was unsere Philosophie aus dem absoluten Grunde, den sie aufstellt, deducirt. Und

das

das ist ein evidenter Beweis ihrer Wahrheit, wenn anders gezeigt werden kann, daß sie in ihrer Deduction sich keiner Inconsequenz schuldig gemacht, und durch ein dunkles Gefühl der Nothwendigkeit jener Gegenstände geleitet, ihrer Urprämisse zuwider, bey einem Ziele ankam, bey dem sie nicht hätte ankommen sollen, wenn sie richtig gefolgert hätte. Aber wir sind uns innigst bewußt, daß uns eine solche Inconsequenz nicht gezeigt werden könne. Unser Weg gieng nicht, wie der des Dogmatismus, durch ganz verworrene Schlangengänge der Spekulation, durch das luftige Gebiet der bloßen Begriffe, wo man keinen festen Fuß setzen kann; sondern wir giengen von einem Punkte aus, der, selbst nach dem Zeugnisse des gemeinen Bewußtseyns jedem Begriffe Inhalt, und Festigkeit giebt, von dem Gefühle, aber nicht von dem im Bewußtseyn gegebenen, bestimmten, sondern von dem jedes mögliche bestimmte Gefühl bestimmenden Gefühle, also von dem absoluten Gefühle, das nur von sich selbst abhängt, das dem Wesen nach nichts, als Freyheit ist, so, wie wir uns die Freyheit denken, oder durch einen Begriff fassen können, nicht aber, insofern sie durch eine bloße Idee vorstellbar ist, als schlechthin unbeschränkte Freyheit, wodurch wir das Wesen der Gottheit bezeichnen, die weder Ich, noch Nicht-Ich, sondern über beydes unendlich erhaben ist, und folglich nichts mit einem Gefühle gemein haben kann.

44.

Das Bewußtseyn ist nach uns, nicht möglich ohne ein absolutes Handeln. Es kann auf keine Art gegeben, sondern es muß durch sich selbst hervorgebracht werden. Daher muß das Handeln der Intelligenz, wodurch sie irgend ein bestimmtes Bewußtseyn hervorbringt, als absolut gesetzt werden. Dieses Handeln muß sich selbst bestimmen, es kann auf keine Art bestimmt werden. Aber es kann sich nicht selbst bestimmen, ohne daß zugleich ein Widerstand, auf den das Handeln stößt, gedacht wird: Der Widerstand ist nicht der Grund, sondern die bloße Bedingung des Selbstbestimmens. Nur so ist ein Selbstbestimmen des Handelns (Bewußtseyn) möglich. Es entsteht ein doppeltes Bewußtseyn, nämlich ein Bewußtseyn des Handelns, der eignen Thätigkeit vermittelst des Bewußtseyns des Widerstandes, und ein Bewußtseyn des Widerstandes durch das Bewußtseyn des Handelns. Beydes muß als zugleich gedacht werden; keines geht dem andern vorher. Kein Widerstand, keine Thätigkeit; keine Thätigkeit, kein Widerstand. Da nun das Handeln von dem Widerstande nicht getrennt werden kann, wenn dasselbe bewußtseyend, selbstbestimmend werden soll: so muß das absolute Handeln, als ein Streben gedacht werden, als ein Handeln, das mit einem Widerstande nothwendig im Kampfe liegt, so, daß es denselben nie aufheben kann, wenn das Bewußtseyn nicht vernichtet werden soll.

soll. Ein solches Handeln ist ein Fühlen, und zwar ein absolutes Fühlen, als der Grund jedes bestimmten Gefühls. Das Ich ist also ursprünglich, und wesentlich nichts, als ein absolutes Fühlen, und kann nie aus dieser absoluten Schranke treten. Das ist der Begriff der beschränkten Freyheit, die dem Ich zukommt. Das ist der absolute Grund alles Bewußtseyns, und aller Realität. Aber das Ich kann von seinen wesentlichen Schranken, aus denen es nie treten kann, abstrahiren, und sich durch diese Abstraktion zu einer Idee von Freyheit erheben, die schlechthin übersinnlich, unbeschränkt ist, und folglich gar nichts mit einem Gefühle gemein hat. Es kann sich als fühlende Freyheit schlechterdings nicht behaupten, wenn es nicht jene schlechthin absolute Freyheit als real setzt. Die Absolutheit dieser durch keinen Begriff, sondern bloß durch eine Idee vorstellbaren Freyheit besteht nicht darinn, daß sie, wie das Ich, mit irgend einem Widerstande im Kampfe liegt, und vermittelst desselben durch sich selbst ihre Schranken bestimmen kann, sondern daß sie gar keine Schranken hat, und daher alles mit allmächtiger Kraft bestimmt. Diese Idee ist dem Ich eben so nothwendig, als der Begriff von Freyheit, die das Wesen des Ich ausmacht. Die Absolutheit des Ich ist bloß ideal, das heißt, sie strebt in der Funktion des Erkennens und Wollens über jedes mögliche Objekt hinaus, und strebt nach jener Schrankenlosigkeit, die das Wesen der Gottheit ausmacht, kann sie aber in Ewigkeit

keit nie erreichen. Die Absolutheit aber, die wir uns durch eine bloße Idee, die sich über jeden Begriff erhebt, in Absicht auf Gott vorstellen, muß als real, als etwas, das nicht erst hervorgebracht werden soll, sondern als etwas, das absolut in der Wirklichkeit statt habe, gesetzt werden, damit der Vernunftzweck, die Absolutheit, die erst durch das Ich hervorgebracht werden soll — Seeligkeit — wenigstens in einem immer höheren Grade, durch ein ewiges Fortschreiten als möglich gedacht werden könne. Ohne das Setzen der Realität dieser Idee läßt sich gar kein Streben des Ich, und da dieses das Wesen des Ich ausmacht, gar kein Ich als möglich denken. Die Realität dieser Idee ist die letzte, absolute Bedingung (nicht Grund) der Realität des Ich, als selbstthätiges Streben gedacht, *) das nothwendig ins Unendliche gehet, und folglich absolute Schrankenlosigkeit fodert.

45.

Auf diese Art ist das Ich, als absolutes Gefühl gesetzt, der absolute Grund aller möglichen Realität, nämlich der Realität der beschränkten Freyheit, die das Wesen

*) Denn sobald wir Gott als den Grund des selbstthätigen Strebens betrachten, gehet die Freyheit verlohren. Gott kann nicht, als der Urheber unserer Freyheit angesehen werden, wie Reinhold glaubt.

Wesen des Ich ausmacht, und nichts als das absolute Gefühl selbst, und folglich sein eigner Grund ist, der Realität des Nicht-Ich, als des bloßen Gegentheils der Freyheit, das als das Materiale der zwar selbstthätigen, aber doch immer beschränkten Freyheit anzusehen ist, weil die Freyheit in ihrem objektiven Wirken immer an die Materie, als Widerstand, gebunden ist; und endlich der Realität der schlechthin unbeschränkten Freyheit, wodurch es einzig möglich wird, daß die beschränke Freyheit dem Widerstande nicht unterliegt, sondern daß der Widerstand, der sich selbst nicht nach moralischen Gesetzen bestimmen kann, sondern seiner Natur nach denselben vielmehr immer entgegengesetzt ist, im Ganzen immer so bestimmt werde, wie ihn die beschränkte Freyheit selbst bestimmen würde, wenn sie absolute Causalität über denselben haben könnte, und sich doch zugleich als Ich behaupten wollte. Nur durch das Setzen der Realität der unbeschränkten Freyheit wird es möglich, daß die beschränkte Freyheit Ich, und die Materie Nicht-Ich bleiben, und neben einander bestehen können, so, daß keines dem andern unterliegt. Nur so kann der Materie ihre Absolutheit entrissen werden, indem ihre Kraft unter die Leitung des schlechthin übersinnlichen Princips kommt, und daher nur nach moralischen Gesetzen bestimmt wird. Nun hat das Ich von dem Nicht-Ich nichts mehr zu befürchten; unter den schützenden Augen der Vorsehung kann es mit ihm in einem ewigen Frieden leben. Durch die Gottheit, die

alle

alle Veränderungen des Nicht-Ich, gleichsam als die Seele desselben, dirigirt, und zum Besten des schwachen, und beschränkten Ich lenket; die jede dem Ich verderbliche Kraft des Nicht-Ich gleichsam an ewige Fesseln gelegt hat, hört das Nicht-Ich auf, dem Ich im eigentlichen Sinne mehr entgegengesetzt zu seyn. Durch die leitende Hand der Gottheit wird es dem Ich zur Erreichung seines höchsten Zweckes in aller Rücksicht dienstbar. Es wird immer so bestimmt, wie es sich selbst bestimmen sollte, wenn es sich als bloße Naturnothwendigkeit selbst, also nach moralischen Gesetzen, bestimmen könnte. Kurz, es nimmt unter der Leitung der Gottheit, den Charakter der Ichheit an. Auf solche Art ist die absolute Foderung der Vernunft, daß gar kein Nicht-Ich seyn, daß Freyheit alles in allem seyn soll, vollkommen befriedigt, die sonst nie befriedigt werden könnte. So ist alles Harmonie.

46.

Um in Rücksicht auf das absolute Gefühl, das wir als die Urquelle aller Realität bestimmt haben, nicht mißverstanden zu werden, wollen wir hierüber noch einige Bemerkungen hieher setzen. Nur insofern, als das absolute Handeln sich selbst bestimmen, oder Ich seyn soll, kann es ursprünglich nicht anders charakterisirt werden, denn als ein Streben, oder

Füh-

Fühlen, das absolut ist, weil es nur von sich abhängt, und nicht gegeben werden kann, und daher das Wesen des Begriffes der Freyheit, die in dieser Rücksicht immer beschränkt ist, ausmacht. Abstrahirt man von allen Schranken, und reflektirt bloß auf das absolute Handeln, insofern es sich nicht selbst bestimmen, oder in Schranken setzen soll, so erhält man die Idee einer Freyheit, die gar nichts mit einem Gefühle gemein hat, und daher auch kein absolutes Gefühl genannt werden kann; einer Freyheit, die schlechthin unbeschränkt ist. Dies ist die Idee von der Gottheit, die über das Ich, und Nicht-Ich unendlich erhaben ist. Aber diese Idee muß auch wesentlich in dem Ich liegen, indem sie sich mit absoluter Nothwendigkeit im Bewußtseyn ankündigt. Sie liegt auf eine doppelte Art in dem Ich; erstens insofern, als das Ich durch irgend einen Widerstand nothwendig beschränkt ist, und mit demselben im Kampfe liegt, wodurch das absolute Handeln ein Streben, oder Fühlen wird. Diesem Kampfe ist das Ich, als ein bloßes Streben nach dem Siege, nicht gewachsen. Es postulirt daher, um sich behaupten zu können, ein schlechthin übersinnliches Princip, das kein Streben, sondern ein allmächtiges Wirken ist. Diese Idee liegt zweytens in der idealen Absolutheit des Ich. Das Ich strebt nach Schrankenlosigkeit; durch das Bewußtseyn dieses Strebens erhebt es sich zu der Idee eines schlechthin unbeschränkten, nicht bloß idealen, sondern

dern *wirklichen* Handelns. Der Grund dieser Idee ist also die ideale Absolutheit des Ich, wodurch es von seinen Schranken abstrahiren, und aus dem Handeln, das ein Streben ist, die Vorstellung eines ganz reinen Handelns erhält, das auch dem Ich eigen ist, sofern es bloß nach dem Charakter der *Idealität* betrachtet wird. In dieser Rücksicht ist auch das Ich absolute Freyheit, die schlechthin außer sich keine Schranke kennt. Aber diese Absolutheit ist nicht, wie bey Gott, *real*, sondern bloß *ideal*. Diese ideale Freyheit ist ursprünglich kein Gefühl; sondern sie macht sich erst zum Gefühle in der Selbstanschauung.

47.

Aber die *ideale* Freyheit macht sich *nothwendig* zu einem Gefühle, wenn sie sich als Freyheit bestimmt. Denn die Freyheit ist das, was sie ist, nur für sich; sie ist weder Subjekt allein, noch Objekt allein, sondern Subjekt-Objekt. Das Subjektive, und Objektive ist in Absicht auf sie vollkommen Eins. Daher ist Freyheit Gefühl, und Gefühl ist Freyheit. Die Freyheit wird sich nämlich in der Selbstanschauung selbst zum absoluten Widerstande, zur Gränze, die sie nicht aufheben kann, so wie sie sich schlechterdings nicht als Nichtfreyheit bestimmen kann. Und eben dieses Bewußtseyn des *Nichtkönnens* ist das absolute Gefühl, von dem jedes mögliche

liche

liche Gefühl abgeleitet werden muß, und daher der Grund aller Realität.

48.

Es muß ferner ein Unterschied gemacht werden zwischen der Freyheit, als absolutem Gefühle, insofern sie unter diesem Charakter in dem empirischen Bewußtseyn vorkommt, sich durch ein Sollen ankündigt, und in dieser Rücksicht moralisches Gefühl heißt, also zwischen der Freyheit, insofern sie als gegeben erscheint, und zwischen der Freyheit, die durch ein absolutes, sich über alles Gefühl, auch das moralische, erhebende Denken erst construirt wird, in der Absicht, die Freyheit in ihrem ursprünglichen Charakter kennen zu lernen. Hier erhebt sich die Freyheit in ihrer idealen Absolutheit über jede Schranke, selbst über die Schranke der moralischen Nothwendigkeit, insofern sie als gegeben betrachtet wird, und wird bloßes reines Handeln. Sie will hier untersuchen, ob das gegebene nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, das moralische Gefühl, oder das Sollen, wirklich nothwendig sey; ob die erscheinende Absolutheit nicht täusche. Sie hebt daher die Absolutheit der Erscheinung auf, erhebt sich über sie, und macht einen Versuch, sie aus einem höheren Grunde zu deduciren. Außer dem absoluten Streben, oder Fühlen, welches die Freyheit in der Wirklichkeit ist, kennt

kennt sie nichts Höhers, als ein ganz reines Handeln, bey welchem von allem Widerstande abstrahirt wird. Dieses ergreift sie als Erklärungsgrund der wirklichen Freyheit, die ein bloßes Streben ist. Sie legt sich die Frage vor: Wie ists möglich, daß aus einem bloßen reinen Handeln (aus absoluter Freyheit) ein Selbstbewußtseyn, ein Ich (bestimmte Freyheit) wird? Als einzig mögliche Bedingung bestimmt sie die absolute Nothwendigkeit eines Widerstandes. Nur unter dieser Bedingung kann das reine Handeln sich selbst bestimmen, oder Ich werden. In Verbindung mit dem Widerstande ist das reine Handeln ein absolutes Streben, oder Fühlen, so, wie das Ich in der Wirklichkeit auch gedacht werden muß; ohne diese Verbindung ist kein Ich möglich.

49.

Aber die Freyheit kann auch von diesem Widerstande außer dem Ich abstrahiren, und so behält sie das bloße reine Handeln übrig, als den idealen Grundcharakter des Ich, den sie in der Wirklichkeit hervorzubringen, und real zu machen strebt, da ihr realer Grundcharakter nichts, als ein Streben ist. Ueber diesen idealen Grundcharakter kann sie schlechterdings nicht hinaus, ohne zugleich auch ihren realen Grundcharakter aufzuheben. Sie sieht ein, daß kein absolutes Streben möglich ist ohne ein reines

Han-

Handeln; daß ohne das letztere als absoluten Grund des Bewußtseyns zu setzen, gar kein Widerstand, als die Bedingung des Bewußtseyns, zum Vorschein kommen kann. Denn der Widerstand, als bewußtseynlos, ist nicht für sich da, sondern bloß für die Intelligenz. Nur durch das bloße Handeln der letzteren kann ihm ein Seyn für dieselbe zukommen. Und nur insofern der Widerstand als daseyend gedacht wird, wird das Handeln der Intelligenz als ein Streben gedacht. Insofern also bloß auf die Intelligenz reflektirt, und von dem Widerstande, dessen Seyn erst durch das Handeln derselben entstehet, reflektirt wird, ist dieses Handeln kein Streben, sondern bloßes reines Handeln. Ueber diesen höchsten Erklärungsgrund kann nun die Freyheit nicht mehr hinaus, wenn sie sich nicht vernichten will, und das kann sie nicht wollen. Das absolute reine Handeln ist ihr daher die schlechthin letzte Gränze, die sie sich selbst in der Spekulation gesetzt hat. Sie bestimmt sich ihrem ursprünglichen Charakter nach als bloßes reines Handeln; sie ist sich in der Selbstanschauung bewußt, daß sie sich nicht anders bestimmen könne. Und so macht sie sich selbst zum absoluten Gefühle. Dieses Gefühl ist nicht gegeben, sondern durch absolute Freyheit hervorgebracht. Es unterscheidet sich also wesentlich von dem im gemeinen Bewußtseyn gegebenen Gefühle der Freyheit. Von diesem ist es noch ungewiß, ob es wirklich Frey-

 heit,

heit, oder ein bloßes Produkt der Naturnothwendigkeit sey. Aber jenes absolute Gefühl, das die Freyheit, die hier von allem Gegebenseyn abstrahirt, bloß durch ein absolutes Handeln construirt, ist sich in der Selbstanschauung nothwendig die Freyheit selbst in ihrem Charakter. Es kann hier von keinem Widerstande mehr abstrahirt werden, wodurch die Freyheit ein bloßes Streben wird. Die Freyheit ist sich selbst der letzte Widerstand, das Objekt der Selbstreflexion; von diesem Objekte läßt sich nicht mehr abstrahiren, weil die sich selbstanschauende Freyheit nothwendig Subjekt-Objekt ist. Die Freyheit ist also hier ganz reines, absolutes Gefühl, das selbst der Grund des moralischen Gefühles, das sich im gemeinen Bewußtseyn durch ein Sollen ankündigt, so, wie aller übrigen Gefühle, ist.

50.

Nur auf dem Standpunkte, den die ganz freye Construktion dieses absoluten Gefühles gewährt, wird es ganz untrüglich gewiß, daß das gemeine nothwendige Bewußtseyn, oder das gegebene Gefühl von Freyheit nicht täuschen könne, weil die sich selbst erkennende Freyheit ursprünglich nichts, als absolutes Gefühl in der Selbstanschauung ist, und folglich als absolute Realität angesehen werden muß. Die Freyheit ist sich nämlich in dieser künstlichen Selbstbestimmung

des

bewußt, daß sie sich nicht durch ein willkürliches Spiel der Phantasie, sondern durch absolute Nothwendigkeit, durch ein Bewußtseyn, daß sie sich schlechterdings nicht anders bestimmen könne, habe leiten lassen. Hat nun die Freyheit ihren idealen Grundcharakter kennen gelernt, dann vereinigt sie wieder, was sie getrennt hatte, und was in der Wirklichkeit selbst vereinigt ist. Sie steigt von dem idealem Ich, von dem bloßen reinen Handeln, zu dem wirklichen Ich, als einem Handeln, dem immer von außen widerstanden wird, herab, und verknüpfet das eine mit dem andern auf eine unzertrennliche Art, weil sie wohl weiß, daß keines, isolirt von dem andern gedacht werden kann, wenn das Bewußtseyn nicht aufgehoben werden soll.

51.

Das Ich in der Wirklichkeit ist, und bleibt ihr für die ganze Ewigkeit nicht weiter, als ein Streben, oder Fühlen, das durch einen Widerstand von außen, nicht aber durch den Widerstand, zu dem sich die absolute Freyheit in ihrer Selbstanschauung selbst macht, bedingt ist. Auch dieses Fühlen, das durch den Widerstand von außen bedingt ist, ist insofern absolut, als es nie durch Aufhebung alles Widerstandes zu einer gänzlichen Schrankenlosigkeit, zu einem bloßen reinem Handeln, übertreten kann. Aber

in Rücksicht auf das reine ideale Handeln, wodurch das Bewußtseyn des Widerstandes, und folglich auch das Streben bedingt ist, ist jenes Fühlen nicht absolut, sondern muß abgeleitet werden von dem absolut letzten Gefühle, das die Freyheit selbst ist in ihrer reinen Selbstanschauung, als nothwendiges Objekt betrachtet, das sie für sich selbst wird.

52.

Bis zu diesem absoluten Gefühle muß die philosophirende Vernunft vordringen, wenn sie keinen eingebildeten, sondern realen absoluten Grund aller Realität aufstellen will. Nur dadurch, daß man bey dem gegebenen physischen, oder moralischen Gefühle (bey dem nothwendigen Bewußtseyn der Naturnothwendigkeit, und Freyheit, bey dem Müssen, und Sollen, so wie beydes in dem gemeinen Bewußtseyn vorkommt) stehen blieb, oder es nicht von einem absoluten Gefühle, welches die sich selbst anschauende, und bestimmende Freyheit in ihrem reinen idealen Charakter ist, ableitete, sondern den Grund des im Bewußtseyn gegebenen Gefühles entweder bloß in dem Ich, als realem absoluten Handeln, das sich nie bestimmen kann, eben darum, weil seine Absolutheit als real angesehen wird, und daher als Ich sich selbst aufhebt; oder bloß in dem Nicht-Ich durch Einwirkung auf das Ich, wodurch ebenfalls kein

Bewußtseyn entstehen kann, oder in dem **gegebenen** Ich, und Nicht-Ich zugleich, welche Verbindung die Erfahrung selbst ist, und daher erst begründet werden muß — aufsuchte, wurde die Vernunft mit sich selbst entzweyet. Durch das erste Verfahren wurde das Ich zur Gottheit gemacht, durch das zweyte zum bloßen Dinge herabgewürdigt, durch das dritte wurde gar nichts erklärt, sondern es blieb ungewiß, was das Ich sey, ob das erste, oder zweyte. Man drehte sich im letzten Falle in einem ewigen Zirkel herum, und erklärte das Gefühl aus dem Dinge, und das Ding aus dem Gefühle. Daher kann die letztere Erklärungsart, die die Erfahrung aus der Erfahrung zu erklären strebt, gar nicht auf den Charakter einer philosophischen Erklärung Anspruch machen. Als Philosophie widerspricht sie sich selst. Sie ist der gemeine Dogmatismus, der nicht einmal den Sinn der erste Frage, welche die philosophirende Vernunft aufwirft, versteht. Aber es läßt sich auch leicht zeigen, daß die zwey ersten Erklärungsarten sich widersprechen, weil sie entweder von einem Ich an sich, oder einem Dinge an sich ausgehen, ohne diese beyden Begriffe erst bestimmt zu haben. Von einem schlechthin Unbestimmten läßt sich nichts Bestimmtes deduciren. Dieß zeigte der Skepticismus mit unwiderleglichen Gründen; und insofern er wähnte, daß der absolute Grund des Wissens gar nicht zu finden sey, stellte er nothwendig

das

das traurige Resultat auf, daß in unserm Wissen in Ewigkeit nichts Gewisses seyn könne, als daß es schlechterdings keine Gewißheit gebe. Nach dem gemeinschaftlichen Standpunkte, von welchem die philosophirende Vernunft bis auf Fichte ausgieng, war der Skepticismus die einzig wahre Philosophie.

Erster

Erster Abschnitt.

Zustand der Philosophie vor Kant.

§. 1.

Es kann gar nicht geläugnet werden, daß die Philosophie unmittelbar vor der Erscheinung der Kritik einen höchst gefährlichen Grad erreicht hatte. Schon neigte sich wegen der außerordentlich hochgestiegenen Cultur der theoretischen Vernunft, die immer consequenter dachte, aber doch noch nicht die Kraft hatte, aus ihrem Gebiete herauszutreten, und bis in das Gebiet der rein praktischen Vernunft vorzudringen, den Sieg auf die skeptische Parthey, die zwar in Vergleichung mit den übrigen der Zahl nach ziemlich klein war, aber ein entschiedenes Uebergewicht über alle in der Stärke, und Wirksamkeit ihrer Waffen hatte, und daher frühe, oder spät die übrigen würde zu Boden geschlagen, oder gezwungen haben, das Gewehr zu strecken, und sich auf Diskretion zu ergeben. Aber wehe

wehe der Menschheit, wenn es dieser Parthey gelungen wäre, die übrigen sich zu unterjochen! Denn in diesem Falle würde es auch um die Möglichkeit alles menschlichen Wissens, und folglich auch um die fernere Existenz der Philosophie, und aller übrigen Wissenschaften, als solcher, geschehen gewesen seyn. Es würde eine vollkommene Anarchie unter der Menschheit haben eintreten müssen. Denn wenn alles wankend gemacht ist, so mag jeder thun, was er will. Religiöse, und politische Tyrannen, Aberglaube, und Unglaube würden unbesiegbar geworden seyn. Etwas Aehnliches geschah wirklich in Frankreich.

§. 2.

Da alle übrigen Partheyen sahen, daß sie auf dem freyen Felde nichts wieder jene, zwar an der Zahl kleinere, aber doch an intensiver Kraft weit stärkere, und ganz überlegene ausrichten könnten, so zog sich jede derselben in eine ihr eigene Festung zurück, die sie für die stärkste hielt, um in derselben die Kleinodien der Menschheit, nämlich alle Gegenstände des Wissens, und Glaubens, die Pflichten, und Rechte, die Hoffnungen dieß- und jenseits des Grabes, und die geheiligte Bundeslade der Religion sicher zu verwahren. Das Sonderbarste war, daß selbst diejenigen, die immer Todfeinde der Philosophie waren, sich dennoch bey der allgemeinen Gefahr, alles, was der

Mensch-

Menschheit theuer seyn mag, zu verlieren, mit Waffen der Philosophie versahen, und sich endlich in irgend eine der philosophischen Burgen flüchteten. Allein die kleine Parthey, die durch die Stärke und Wirksamkeit ihrer Waffen das Schlachtfeld zu behaupten wußte, nicht zufrieden mit diesem Siege, verfolgte die Flüchtlinge aller Partheyen bis in ihre festesten Schlösser, und schloß diese so enge ein, daß den Belagerten, wenigstens den Verständigern, wenig Hoffnung mehr übrig blieb, sich behaupten zu können. Man machte Ausfälle; allein da die Belagerer dieselben, ihrer Art und Stärke nach, immer zum voraus berechnen konnten, so wurden jene, die derley Ausfälle wagten, stets mit blutigen Köpfen zurück geschlagen. Man schoß ganze Batterien von dem schwersten Geschütze ab; aber die Belagerer hatten sich so künstlich verschanzt, daß alle Kugeln ganz unschädlich über ihren Häuptern hinweg fuhren. In den Ländern, in welchen die Zeughäuser der Ketzermacherey schon seit langer Zeit geplündert, und niedergerissen waren, und man folglich gegen die Belagerer von da aus keine Waffen erhalten konnte, verfiel man einmüthig, selbst mit Einwilligung der Feinde, auf den Entschluß, die streitigen Punkte dem Ausspruche dreyer dadurch sehr berühmt gewordener Richter zu überlassen. Der eine heißt der Satz des Widerspruches, der zweyte die Erfahrung, der dritte der gesunde Menschenverstand.

§. 3.

§. 3.

Die streitenden Partheyen brachten nun ihre Streitsache vor die besagten, und mit Einverständniß gewählten Richter. Die beyden ersten thaten nach reiflicher Ueberlegung endlich den Ausspruch, und sagten den Deputirten der belagerten Partheyen: „Ihr habt ganz recht; ihr dürfet daher der Gegenparthey in keinem einzigen Punkte weichen, wenn ihr nicht alles verlohren geben wollet. Jede Parthey aus euerer Conföderation geht aus einem bestimmten, und aus lauter verträglichen Merkmalen bestehenden Begriffe aus, und die Urtheile, die ihr darauf gründet, die Folgerungen, die ihr daraus ziehet, sind wichtig, und consequent: ihr müsset also entweder alles aufgeben, oder Nichts. Ein Vergleich hat hier gar nicht statt. Freylich könnten euch euere Gegner einen schlimmen Streich spielen, wenn es ihnen einfiele, die Rechtmäßigkeit des Besitzstandes euerer Grundbegriffe, und der daraus gezogenen Grundsätze in Anspruch zu nehmen. Allein das ist nicht zu besorgen, so lange sie das sind, was sie sind.“ Nun erhielt auch die Gegenparthey ihren Bescheid. Allein die Richter bestätigten aus denselben Gründen, und ebenso ihre Ansprüche, weil auch sie aus bestimmten Begriffen, deren ursprüngliche Rechtmäßigkeit bis daher noch nicht in Untersuchung gekommen war, ausgiengen. Nun hoffte man, der g e s u n d e M e n s c h e n v e r s t a n d, auf den

sich

sich beyde Partheyen beriefen, würde einen entscheidenden Ausspruch thun. Allein auch dieser fiel zweydeutig, und unbestimmt aus, daß beyde Partheyen denselben mit gleichem Rechte zu ihren Gunsten auslegen konnten.

§. 4.

Da nun auf diesem Wege keine Entscheidung zu erwarten war, so begann der Kampf auf beyden Seiten um so heftiger. Viele aus den klügeren, und weiter sehenden Köpfen, überzeugt, daß sie sich doch nicht lange mehr halten könnten, sondern sich frühe, oder spät ergeben müßten, giengen lieber freywillig, und noch zu guter Zeit zur Gegenparthey über; und so wurde diese immer stärker. Dieses geschah vorzüglich in England, und Frankreich. Andere sahen zwar die Gefahr nicht minder ein; doch — mehr durch eine gewisse Ahndung, daß noch Hülfe kommen würde, als durch deutliche Einsicht geleitet, entschlossen sie sich, standhaft zu bleiben, und das Aeußerste abzuwarten. Nur die Zeloten, und Schwärmer, worunter vorzüglich die Theologen waren, sahen mitten in der größten Gefahr keine Gefahr. Weit entfernt, von einer Uebergabe etwas hören zu wollen, sahen sie vielmehr ihre Gegner mit erbarmungsvollem, und mitleidigem, theils mit Rache flammendem Blicke als arme Schwärmer, und schwache Frevler an, und verschwo-

schworen sich, denselben nicht in dem geringsten Punkte nachzugeben, sondern den Kampf so lange fortzusetzen, bis sie vollkommen aufgerieben wären.

§. 5.

Sie glaubten, noch so viele Hülfsmittel zu ihrer Vertheidigung zu haben, daß es den Gegnern nie gelingen könnte, ihnen den geringsten Vortheil abzugewinnen. Ueberzeugt, daß schon von ihren Vorfahren alles gedacht worden sey, was die Menschheit in Absicht auf ihre wichtigsten Angelegenheiten bedürfe, glaubten sie, des Selbstdenkens nicht nur unüberhoben zu seyn, sondern machten auch dasselbe zum größten Verbrechen, das sie mit den schrecklichsten Strafen belegten. Statt des Denkens, beschäfftigten sie sich damit, daß sie Grillen, Fledermäuse, Nachteulen, und dergleichen Gezüchte fiengen, ihre Bruten auf das sorgfältigste pflegten, das Volk äfften, und jeden verfolgten, der nicht aus ihrer Gemeinbrille sehen wollte.

§. 6.

Diese Thorheiten wußte die Gegenparthey vortrefflich zu ihrem Vortheile zu benutzen; und so gelang es ihr, immer mehrere, und wichtigere Proselyten für sich zu gewinnen, so zwar, daß in einigen Ländern auch sogar das gemeine Volk anfieng, sich von dem

Gän=

Gängelbande dieser blinden Führer loszureißen, ihr Ansehen, und ihre Lehren zu bezweifeln, und sogar die heiligsten, und für die Menschheit wichtigsten Wahrheiten, die jene mitunter lehrten, aber durch das Zusammenstellen mit Thorheiten verdächtig, und durch luftige Gründe unsicher machten, in Anspruch zu nehmen. Dieß geschah vorzüglich in Frankreich, wo sich der größere Haufe der hohen und niedern Religionslehrer, besonders in den letzten Zeiten, durch Gedankenlosigkeit, Unsinn, Rechthaberey, Verfolgungssucht, Schwärmerey, lächerliche Darstellung der wichtigsten Punkte in der Sittenlehre sowohl, als in der Religion bey allen, die nur etwas nachdachten, eben so verächtlich, als verhaßt machte, und dadurch nichts, als Gleichgültigkeit, und Zweifelsucht gegen alles, was mit der Religion in einiger Verbindung stand, bey dem vorzüglichsten Theil der Nation erregte; und wo auf der andern Seite die Philosophie in die Hände der Schöngeister fiel, die mit allen Grazien der Musen ausgeschmückt, mit Welt- und Menschenkenntniß ausgerüstet, und mit der Kunst, nach Lucians ächtem Geiste alles lächerlich zu machen, vertraut, durch Eleganz des Styls, durch lebhafte, und die Sinne rührende Darstellung, durch blendenden Witz, und einen hohen Grad der Popularität, und einen täuschenden Schein des Tiefsinnes bey aller Geschmeidigkeit und Gefälligkeit des Vortrages die Bewunderung, Liebe, und das Vertrauen des größten Theils der Nation

tion

tion erschlichen, und dadurch, daß sie vermittelst des Zaubers der Beredsamkeit die Seichtigkeit und Schwäche ihres Räsonnements künstlich zu verbergen wußten, der wahren Philosophie, die vor allen die Principien, worauf man seine Behauptungen baut, geprüft, und dem ganzen menschlichen Wissen ein festes, unerschütterliches Fundament untergelegt wissen will, immer mehr Abbruch thaten. Das Betragen beyder Partheyen gegen einander hatte bey dem größten Theile der Nation in Absicht auf die Ueberzeugungen, auf welchen die ganze Würde, und Wohlfarth der Menschheit beruht, nämlich auf moralische, und religiöse, den schlimmsten Einfluß, und brachte in dieselben die traurigste Verwirrung.

§. 7.

Eine seichte und schöngeisterische Philosophie, die unbekümmert um die Principien, auf welche sie ihre verführerischen Lehrgebäude gründet, mehr dahin zielt, um zu überreden, als zu überzeugen, zu gefallen, als gründlich zu belehren, der Sinnlichkeit zu frohnen, als Geist, und Herz in Absicht auf ihre wichtigsten Angelegenheiten zu befriedigen, zu blenden, als zu erleuchten, und durch eine Art von der gefährlichsten Koketterie sich immer mehr Anbether zu verschaffen, und statt ihrer ein dauerhaftes Glück zu gewähren, sie nur auf Augenblicke zu belustigen, — eine solche Phi-

Philosophie kann nichts anders zur Folge haben, als daß eine traurige Zweifelsucht sich immer mehr verbreite, und selbst die wichtigsten, unentbehrlichsten Wahrheiten verdächtig mache. Auf solche Art wurde in Frankreich zu jener schauervollen Erschütterung alles vorbereitet, und reif, die wir nun anstaunen, und die in der ganzen Geschichte der Vorzeit ihres Gleichen nicht hat.

§. 8.

In Deutschland sah es nicht viel besser mit der Philosophie aus. Zwar schien sie anfangs durch ihre zwey großen Repräsentanten, Leibnitz, und Wolf, ein festes, unerschütterliches, der Ewigkeit selbst trotzendes Fundament erhalten zu haben, auf welchem ihr Gebäude vollendet werden, und sicher ruhen könnte. Nie gab es vielleicht einen umfassenderen Geist, als Leibnitz, sagt ein neuerer Schriftsteller. *) Aus der griechischen, und scholastischen, aus der alten, mittlern, und neuern Philosophie, deren jedes System nach seinen Gründen, nach Zusammenhang, und Resultaten er mit tief eindringender Spähkraft der Vernunft durchschaut, und geprüft hatte, bildete seine

Welt

*) Jenisch über den Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professors Kant.

Weltverbindende Einbildungskraft ein System, oder vielmehr die Elemente eines Systemes, in welchem er Platos kühnste Dichterschwünge mit dem Scharfsinn des Aristoteles verband, den gewagtesten Hypothesen durch die feinsten psychologischen Beobachtungen mit täuschender Wahrscheinlichkeit die Form erweislicher Dogmen gab, und Philosophie, und Christenthum, Welt, Menschheit und Gottheit zu dem erstaunungswürdigsten Ganzen verband, welches nur immer ein menschlicher Geist zusammenweben konnte.

§. 9.

Dieses System schien, um sich eines allgemeinen Beyfalls zu erfreuen, nur einen Mann zu erfordern, der demselben die wissenschaftliche Form anschmiegte, der die darinn aufgestellten Grundsätze in ihrer ausgebreitetesten Fruchtbarkeit darstellte, und in einer lichtvollen Ordnung zu einem Ganzen verband.

Wolf trat auf, und in ihm — (so dünkte es dem bewundernden Deutschlande) die Wahrheit selbst mit ihrer strahlenden Fackel, wie der oben angezeigte Schriftsteller sich sehr schön, und mahlerisch ausdrückt. Nicht Britte, nicht Gallier, nicht Alterthum, und nicht neuere Zeiten stellen ein in sich selbst so gerundetes, so vollständiges, und umfassendes System der wichtigsten Theile der Philosophie auf, als Wolf. Das

alte Chaos der Philosophie schien, durch die schöpferischen Lichtpfunken des Leibnitzischen Genies in Gährung gesetzt, sich urplözlich vermittelst der formenden Hand, und Entwickelungsgabe des großen Wolfs zu einer Harmonie- und Ordnungsvollen Welt ausgebildet zu haben. Kaum stund es da das große Gebäude, als sogleich alle Hallen der aristotelisch-scholastischen Philosophie verlassen wurden. Es schien nun in Deutschland, daß alle philosophischen Sekten ihre alten Zwistigkeiten auf immer vergessend, unter der Fahne der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie in ewiger Eintracht, und mit vereinigten Kräften die Wohlfahrt der Menschheit vertheidigen, und die wichtigsten Vernunftaufgaben über Gott, Freyheit, Unsterblichkeit, durch eine allgemeingültige Auflösung auf immer vor allem Zweifel in Sicherheit setzen würden. Man wünschte sich allgemein Glück, endlich ein festes Fundament für die ganze Philosophie, und vorzüglich für diejenigen Gegenstände des menschlichen Wissens, an welchen die Menschheit von jeher unter allen cultivirten Völkern das lebhafteste Interesse nahm, weil ihre ganze Würde, und Wohlfarth damit zusammen hängt — einmal gefunden zu haben. Wenn es Iselin beynahe unbegreiflich findet, wie ein von jedem Funken einer anmuthigen Phantasie, und eines munteren Witzes entblößter Geist (dergleichen Wolf war); wie ein Geist, der nie den Grazien geopfert, nie den Musen gehuldigt hatte; wie ein Geist, der

lauter Vernunft zu seyn schien; wie ein so trockenes, und ernsthaftes Genie — einen so allgemeinen Beyfall, und eine so entschiedene Uebermacht über die Geister habe erhalten, und so lange die höhern, und niedern Schulen Deutschlandes mit einem wahren Despotismus habe beherrschen können: so finde ich dieses alles, wenn ich die damals obwaltenden Umstände erwäge, sehr begreiflich. Denn wenn man bedenkt, daß damals die Deutschen durch das bisherige Studium einer in barbarischer Sprache vorgetragenen, und an innerem Gehalte eben so barbarischen Philosophie, wie die scholastische war, an eine trockene, und von allen Grazien entblößte Darstellungs- und Behandlungsart philosophischer Fragen schon gewöhnt, und der Zauberreize der Musen noch sehr unempfänglich, mit mehr Interesse, und Enthusiasmus für das Wesen der nackten Wahrheit, als für ein schönes Kleid derselben hatten: so wird man sich nicht mehr wundern, daß ein System, das auf einem unerschütterlichen Grunde errichtet zu seyn, und durch Bestimmtheit der Begriffe, durch Bündigkeit der Schlüsse, durch streng systematische Ordnung und Zusammenhang über die schwersten, aber für die Menschheit interessantesten Fragen das helleste Licht einer mathematischen Evidenz zu verbreiten schien — von den biederen, und Wahrheit liebenden Deutschen mit dem lebhaftesten Enthusiasmus ergriffen, und vertheidiget worden ist.

§. 10.

§. 10.

Ueberzeugt also, daß man durch diese Philosophie den Ariadneischen Faden gefunden habe, vermittelst dessen man durch die verworrenen Labyrinthe des menschlichen Denkens sicher bis an das glänzende, der philosophirenden Vernunft, und durch sie der ganzen Menschheit vorgesteckte Ziel gelangen könnte, glaubte man, sich wohl hüten zu müssen, diesen Faden auch nur einen Augenblick fahren zu lassen, oder einen andern, als den vorgezeichneten Weg einschlagen zu dürfen. Daher kam es denn, daß man dieser Philosophie, wie der Göttinn der Wahrheit huldigte, und allen ihren Winken mit sklavischer Anhänglichkeit folgte.

§. 11.

Jedoch in Frankreich, und England fand weder Leibnitz, noch Wolf einen ausgezeichneten Beyfall, ob sie gleich auch daselbst die größte Aufmerksamkeit erregten, und eine seltene Celebrität gewannen. Und zwar was Leibnitzen betrifft, so behandelte des Galliers leichtes, und flatterhaftes Genie die großen, und schwungvollen Ideen desselben, wie Platonische Schwärmereyen, mehr gemacht für die Spiele des Witzes, als für die wirkliche Anwendbarkeit auf das praktische Denken, und Handeln. Bayles unbestechlicher Prüfungsgeist, und ungebundener Skepticismus

insbesondere — schien über Leibnitzens jede erhabene, und geistvolle Hypothese gleichsam mit tückischer Hand ein feines, schleichendes Gift zu streuen, an welchem sie früher, oder später hinsterben mußte. — Der kältere Britte betrachtete nur zu bald die mehr als platonisch-kühnen Dogmen des Leibnitzes, wie die erhabenen Phantasien eines außerordentlichen Genies, blendend, und unterhaltend für die Einbildungskraft, aber leicht verdunstend unter der reinen Beschauung der Vernunft.

Britte und Gallier kosteten noch weniger die Leibnitz-Wolfische Philosophie, als die einzelnen Dogmen derselben, in den Schriften des Verfassers der Theodicee. Vermöge der Geistes-Eigenthümlichkeit, die sie antrieb, treffende psychologische Beobachtungen den schulgerechtesten Schlüssen vorzuziehen, und in allen ihren Geisteswerken jeder Art mehr rhapsodistisch, als methodisch zu Werk zu gehen, konnte ihnen unmöglich eine Philosophie behagen, die, wie die Wolfische in ihrer Uniform, durchaus für mathematische Wissenschaftlichkeit berechnet, mehr schwerfälliger Gewand, als wirklichen Gehalt zu haben schien.

§. 12.

Der Sensualist Locke, der psychologisch fein in seinen Untersuchungen, klar, und anschaulich in seinem

Ideen-

Ideengange, gedrängt, und blühend in seinem Vortrage war, blieb der Lieblingsphilosoph zweyer Nationen, die beyde auf dem höchsten Gipfel der Verfeinerung standen, und deren sämmtliche Modeschriftsteller den gröbsten Materialismus predigten, welchem die Grundsätze des Versuches über den menschlichen Verstand so gewünschten Vorschub thaten — eine Philosophie, die eben durch das Unbestimmte, Unzusammenhängende, und Folgewidrige einiger ihrer vorzüglichsten Dogmen, und Resultate zu gleicher Zeit den Eklekticismus, und mit diesem den Skepticismus außerordentlich begünstigte, welcher letztere in dieser Epoche als die Folge von der Mischung aller philosophischen Systeme, und von der gänzlichen Vernachlässigung wissenschaftlicher Bearbeitung derselben angesehen werden muß. *)

§. 13.

Aber auch in Deutschland erwachte man endlich wieder aus den süßen, und hyperphysischen Träumereyen, in welche man sich durch blinde Nachbetherey hatte einwiegen lassen. Man kam wieder zum Bewußtseyn der Würde des menschlichen Geistes zurück, die nur in unabhängiger Selbstthätigkeit, und dem freyen

*) Jenisch am a. O.

freyen Gebrauche der demselben beywohnenden Kräfte besteht, und behauptet wird; und die ganz verlohren geht, wenn man sich blind einem andern, auch dem besten Führer, hingiebt, und sich von ihm, mit verschlossenen Augen, mechanisch gängeln läßt. In der Krankheit selbst dieses Systems lag das Mittel zur Wiedergenesung. Ohne zwar von den Grundbegriffen, von welchen es ausgieng, Rechenschaft zu geben, und in dieser Ansicht ein bloßes leeres Begriffenspiel ohne alle objektive Gültigkeit, war es doch ganz darauf angelegt, durch den künstlichsten, und richtigsten Gang der Zergliederung, durch strenge Consequenz, wornach es strebte, und durch die zum erstenmal versuchte, bisher noch nie auf die Philosophie angewandte mathematische Methode, wodurch es den Schein der Evidenz erschlich, gleich bey dem ersten Anblick zu täuschen, und diese Täuschung zu unterhalten. Vor lauter Helligkeit konnte man die Täuschung nicht bemerken. Aber eben diese Methode stimmte den kaltblütigern Deutschen zum ernsten Nachdenken, weckte ihn zum Grübeln, zum gesetzteren, anhaltenderen, und regelmäßigern Denken. Man grübelte, und grübelte so lange, bis man vielleicht durch die wohlthätige Dazwischenkunft ausländischer Skeptiker aufmerksam gemacht, die Dogmen der bisher angebetheten Philosophie selbst zu Gegenständen des Grübelers machte; und dann, sobald man das Kühne, Prekäre, Unerweisliche in so manchen Sätzen bemerkte, mit ihr unzufrieden zu werden anfieng.

Gleich=

Gleichsam endlich ermüdet durch die lästige Demonstriersucht, und Trockenheit der Wolfischen Systematik, durch den psychologischen Beobachtungsgeist auf einen neuen, und ganz verschiedenen Weg eingeleitet, und durch das zu gleicher Zeit in Deutschland aufblühende Studium der schönen Litteratur von den schwindlichten Höhen einer fruchtlosen, und schimärischen Spekulation zum Praktischen des wirklichen Lebens heruntergestimmt, — verlohren die Deutschen immermehr die Lust, mit Wolfen im Aether abstrakter, und willkürlicher Notionen herumzuschweben, wie sich Herr Metz ausdrückt, und aus ihnen ein hypenphysisches Gebäude der Erkenntniß zusammen zu setzen.

§. 14.

Man hatte nämlich bemerkt, daß es dem Leibnitz-Wolfischen Systeme an der Hauptsache, um die es der philosophirenden Vernunft zu thun ist, an einem absoluten Grunde alles Wissens fehlte. Der Satz des Widerspruches, der in diesem Systeme als Fundament aufgestellt wird, bedarf theils selbst eines höheren Grundes, theils ist er ganz unfähig, reale Wahrheit, als solche, zu begründen. Der Satz des zureichenden Grundes, auf den Satz des Widerspruches gebaut, wie es in diesem Systeme geschieht, kann ebenfalls nichts, als formale Wahrheit begründen, weil hier der zureichende Grund immer ein bloßer Begriff

griff ist, von dem auf diesem Wege in Ewigkeit nicht ein völlig zureichender, oder absoluter Grund zu finden ist.

§. 15.

Diese Bemerkungen, die den scharfsinnigeren Deutschen nicht entgehen konnten, machten, daß Locke auch in Deutschland immer mehr Anhänger fand. Da er alles auf Erfahrung baute, so glaubte man, dieser Philosophie nicht nur darum den Vorzug geben zu müssen, weil sie einen materialen Grundsatz aufstellte, der schlechthin nöthig ist, wenn objektive Wahrheit, um welche es der Philosophie einzig zu thun ist, möglich seyn soll; sondern weil man sie auch der möglichsten Popularität fähig, und daher für geschickt hielt, durch sie die Menschheit zu veredeln, und zu beglücken, statt daß die Leibnitz-Wolfische Philosophie wegen ihrer abstrakten Uniform nie in das gemeine Leben, und die großen Zirkel der Menschen einzuführen war, sondern bloß in den Schulen ihr Wesen treiben mußte. Dieser letztere Punkt empfahl die Lockische Philosophie auch in Deutschland so sehr, daß sie beynahe eine allgemeine Revolution der Denkart daselbst bewirkte, und der sogenannten Popular-Philosophie allgemeinen Eingang verschaffte.

Kaum irgend eine andere Meynung, sagt Reinhold, ist unter dem gebildeten, und eigentlich

ge-

gelehrten Publikum unserer Zeit allgemeiner verbreitet, und tiefer eingewurzelt, als: „daß die Brauchbarkeit und Wahrheit der Philosophie in der Popularität, und daß die Volksaufklärung vorzüglich in der dem Volke beygebrachten Philosophie bestehen müsse." Die erste Hälfte dieser Meynung erstreckt sich über die ganze kultivirte Welt, die zweyte über die Gegenden, wo von Volksaufklärung die Rede seyn darf. Die Eine ist theils aus England durch die an den gemeinen Menschenverstand gegen die skeptischen Vernünfteleyen appellirenden Widerleger David Humes, theils aus Frankreich, wo schon so lange her die Reputation eines Gelehrten von seiner Verständlichkeit für die Damen abhieng, und selbst der Name Metaphysik lächerlich geworden ist, nach Deutschland herüber gekommen. Hier hatte sich der Ueberdruß gegen die Leibnitz-Wolfische Philosophie bald genug, und in dem Verhältnisse eingefunden, als Leibnitzens Geist, der schon durch seine ersten Apostel, Wolf, Baumgarten, und Bilfinger nicht völlig rein aufgefaßt war, sich mit jedem neuen Compendium, und jeder neuen Nutzanwendung des Systemes aus dem noch übrig gebliebenen, wiewohl mannigfaltig verstümmelten Buchstaben desselben immer mehr und mehr verlohr. Einige unserer akademischen Lehrer fiengen nun alles Ernster und mit großem Beyfall an, die Philosophie für das Volk zu bearbeiten. Ihnen begegneten die Bemühungen der

phi-

philantropinschen Reformatoren der Erziehungskunst, und der an der allgemeinen deutschen Bibliothek arbeitenden Reformatoren der Religionslehre.

Die Scheidewand zwischen den gelehrten und popularen Kenntnissen fiel; und auch das Volk vom allem Alter und Geschlecht wurde von den Kanzeln, und Kathedern herab, in Erbauungsschriften, und Romanen für die Philosophie bearbeitet.

Die popularisirte Philosophie nahm zwar nur in der Moral den Namen, aber, ihrem ganzen übrigen Wesen nach, den Charakter der bloßen Glückseligkeitslehre an. Sie besteht in dieser Eigenschaft aus mannigfaltigen Versuchen, allerley Ueberreste der weyland spekulativen Philosophie mit den natürlichen Begriffen des gemeinen Verstandes zusammen zu schmelzen, und insoferne theils nur durch Verwechselung dieser ungleichartigen Bestandtheile möglich. Daher läßt sich auch von ihr keine allgemeine Schilderung, in welcher auch nur Einer ihrer Anhänger seine Philosophie wiederfände, entwerfen, und es ist ungerecht, ihr überhaupt die Ungereimtheiten beyzumessen, die entweder der rein natürliche Verstand, oder die rein wissenschaftliche Spekulation in einer Vorstellungsart antreffen müssen, die sich nur als das Produkt einer

gegen-

genseitigen Einschränkung beyder durch einander denken läßt. Auch verstummen die Einwendungen jeder nicht pedantisch gewordenen Spekulation bey dem Genusse der Blüthen, und Früchte, die der Geist der Humanität durch sittliches Gefühl, reifem Geschmack, und feine, richtige Beobachtung in den Schriften so manches Mannes erzeugt hat, der dem Worte Glückseligkeitslehre eine Bedeutung gab, durch welche jede unbedingte Herabsetzung desselben recht anstößig geworden ist. In einem ganz andern Sinne wurde jener Name von dem großen Haufen genommen, bey welchem die Philosophie nur unter dessen Empfehlung Eingang fand. —

Die popularisirte Philosophie wurde durch schöne Geister civilisirt, wie jede andere Waare des Luxus von Zeit zu Zeit modernisirt, auch in die feine, große Welt eingeführt, und wer weiß, wie weit sie es in derselben noch einst gebracht haben würde, wenn nicht die französische Revolution dazwischen gekommen wäre. An dieser war nun freylich die französische Glückseeligkeitslehre, so wenig, als die ehemalige Glückseeligkeit der französischen feinen, und großen Welt, nicht ganz unschuldig. Auch ist jene Lehre in Frankreich während der Revolution, wie vor derselben, sich immer gleich geblieben, und hat an dem Zustande, der auf dieselbe gefolgt ist, und an demjenigen, den sie herbey geführt hat, gleichen

An-

Antheil. Die an jenen Eräugnissen ganz unschuldige deutsche Glückseeligkeitslehre wurde, als sogenannte Philosophie, nun auch unter uns besonders denen verdächtig, die ein beträchtliches Glück zu verlieren, und wahrgenommen hatten, auf welche Weise die neuen Glücklichen in Frankreich im Namen der Philosophie zu ihrem Glücke gelangt sind. Daß es den deutschen Glückseeligkeitslehrern eigentlich nur darum zu thun sey, zu dem Glücke anderer auch noch die Seeligkeit hinzuzufügen, mit der sie sich für ihre eignen Personen ohne jenes Glück begnügen, welches sie doch in dem Grundbegriffe so wenig, als in der Benennung ihrer Lehre vergessen — dieses kann wohl nur derjenige begreifen, der weiß, wie sehr die deutschen Philosophen bisher besser, als ihre Philosophie gewesen sind. So urtheilt Reinhold in seiner Schrift: Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie, über die Popular-Philosophie, die vorzüglich durch Locke Eingang gefunden hat.

§. 16.

Wenn gleich die sogenannte Popular-Philosophie nichts weniger, als Philosophie ist, und daher unter diesem Namen gar keinen Werth hat, ja in mancher Rücksicht sehr verderblich geworden ist, indem sie durch ihre unhaltbaren Gründe auch die wichtigsten, der Menschheit interessantesten, und heiligsten

Wahr-

Wahrheiten wankend machte, und daher dem Skepticismus Thür und Thor öffnete: so trug sie doch als gebildeter natürlicher Verstand durch das rege Streben, auf alle ihr mögliche Art die alte Nacht der Vorurtheile zu vertreiben, und die edleren Gefühle der Humanität zu erwecken, und zu beleben, außerordentlich viel zur Kultur, und Aufklärung der deutschen Nation bey.

Wenn es bey der ächten Kultur, und Aufklärung einer Nation, und der Menschheit überhaupt, sagt Herr Jenisch, zuerst, und vor allem darauf ankommt, daß der Geist des Denkens unter den Menschen geweckt, und verbreitet, daß für Wahrheit, Schönheit, und Tugend ein edeles Interesse in den Herzen entflammt, und zu diesem Zwecke insbesondere die wichtigsten, und interessantesten aller Wahrheiten mit einer gewissen lebendigen Kraft, und wär' es auch nur vermittelst eines gefälligen Gewandes, durch Klarheit, Neuheit, und Eleganz der Darstellung, in die Gemüther — besonders auch derjenigen übertragen werden, die, allemal der unvergleichbar größere Theil unseres Geschlechtes, von der streng wissenschaftlichen Kultur auf immer entfernt sind, und (vielleicht nur desto heilsamer für das Wohl des Ganzen) auf immer entfernt bleiben müssen: so ist die Popular-Philosophie, dieses Gebäude der neueren Zeit (denn das griechische, und römische Alterthum stellet uns nur wenige, obgleich

gleich mit unter einige noch immer unerreichte, Muster in dieser Gattung auf) eines der wichtigsten Werkzeuge in der Hand der Vorsehung gewesen, um die in einen unsäglichen Wust theologischer, mystischer, metaphysischer, und politischer Vorurtheile, und Irrthümer versunkene europäische Menschheit zu säubern, zu läutern, und sie ihrer ursprünglichen Intellecktualität, ich will sagen, Denkmündigkeit wieder zu geben. Denn unläugbar ists (was auch einige unserer jungen Griechlinge von der unerreichbar hohen Kultur des ohne Zweifel gebildetesten Volkes des Alterthums, der Landesleute der Homere, und Platone uns überschwätzen wollen), daß wir Europäer, seit der Newton-Leibnitzischen Epoche insbesondere, die griechische Nation (von den Römern kann hier nicht die Rede seyn) an wahrer intellektueller Kultur, und verbreitetem philosophischen Geist weit überragen; wenn wir gleich den Besitzern der Minerven, und des olympischen Jupiters von dem Meißel der Phidiasse, an sinnlichem Schönheitsgefühle gern nachstehen wollen. Diese intellektuelle Kultur aber unseres Jahrhunderts — wem verdankt sie sich? Sie ist ein unbestreitbar eigenthümliches Erzeugniß der Popular-Philosophie, die ihren Stammbaum mit nicht geringeren Namen, als denen der größten, und bewundertesten Schriftstellern der neuern Nationen schmückt, mit den Namen eines Schaftesbury, Locke, Addison, Hume unter den Engländern; eines Montesquieu, Voltaire,

Rous-

Rousseau unter den Franzosen, eines Beccaria, und Filangieri unter den Italiänern, der Abbte, Lessinge, Mendelsohne, Garve, Wielande, Herder, und vieler andern unter den Deutschen. *)

§. 17.

Locke hat also, als der Stifter der Popular-Philosophie, in mancher Rücksicht großes Verdienst um die Menschheit. Er suchte die in Labyrinthen unverständlicher Begriffe herum irrende Vernunft auf den fruchtbaren, und einheimischen Boden der Erfahrung zurückzuführen. Der letzte zureichende Grund alles dessen, was man wissen könnte, sollte nach ihm materiell, nicht bloß formell seyn. Darinn hatte er zwar ganz recht, daß er einen bloß formalen Grundsatz, wie der Satz des Widerspruches ist, zur Begründung realer Wahrheiten als untauglich verwarf, und auf einen materiellen Grund drang. Aber daß er den letzten materiellen Grund in der Erfahrung gefunden zu haben glaubte, darinn irrte er sich eben so sehr, als diejenigen, welche bloß den Satz des Widerspruches als Princip der Philosophie aufstellten.

§. 18.

*) Jenisch über den Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professors Kant.

§. 18.

Soll in der Erfahrung der letzte zureichende Grund aller realen Wahrheiten liegen, so sind in dieser Rücksicht nur folgende Voraussetzungen zur Begründung alles Wissens möglich. Entweder es wird ein einzelner individueller Erfahrungssatz allen übrigen Erfahrungssätzen zum Grunde gelegt, oder es wird die Erfahrung überhaupt als der letzte Erkenntnißgrund gesetzt, oder es wird die äußere Erfahrung auf die innere, oder die innere auf die äußere begründet. Aber keine dieser Voraussetzungen kann angenommen werden.

§. 19.

Nicht die erste. Der letzte Erkenntnißgrund muß so beschaffen seyn, daß aus seiner Natur, und seinem Inhalte folgt, es könne über denselben nichts Höhres geben, er müsse sich selbst widersprechen, und folglich aufheben, wenn sich außer ihm ein höherer Grund auch nur als möglich denken ließe. Gesetzt, die Freyheit des Menschen sey der letzte Grund alles möglichen Wissens, so ist klar, daß das Wesen der Freyheit nothwendig vernichtet würde, wenn man dieselbe auf irgend einen höhern Grund stützen wollte. Um zu einer unerschütterlichen Gewißheit in Betreff alles dessen, was ins Bewußtseyn kommen kann, zu gelangen, ist es nicht genug, daß man aus irgend einem

Grund-

Grundsatze, den man als Versuch als ersten aufstellt, das menschliche Wissen auf eine scheinbare Art erklärt, so, daß die Gültigkeit jenes Grundsatzes, als absolut ersten, durch eine erkünstelte Einsicht des Zusammenhanges desselben mit allen abgeleiteten Wahrheiten bestätigt zu werden scheint; sondern er muß schon seiner Natur, und seinem Innhalte nach, also unabhängig von der Einsicht seines Zusammenhanges mit den vermittelten Wahrheiten, folglich vor aller Erfahrung, so beschaffen seyn, daß seine Gültigkeit durch einen moralischen Zwang, das ist, durch die Einsicht der absoluten Unmöglichkeit des Gegentheils begründet werde. Das kann nur statt haben bey dem Satze, durch welchen das Wesen der Freyheit dargestellt wird. Ist also ein erster Grund des menschlichen Wissens möglich, so muß dieser Grund die absolute Freyheit seyn. So wie diese durch sich selbst bestimmt seyn muß, so folgt auch, daß der Satz, wodurch die Freyheit an sich dargestellt wird, durch sich selbst bestimmt seyn müsse. Es gehet schon aus der Natur der Freyheit hervor, daß es über sie nichts Höheres, wodurch sie bestimmt würde, geben könne. Sie ist nothwendig ihr eigner Bestimmungs- und Erkenntnißgrund. Es ist ein moralischer Zwang da, das Gegentheil für absolut unmöglich zu setzen. Ohne diesen moralischen Zwang hat weder der Grundsatz, noch das, was aus ihm gefolgert, oder auf denselben zurückgeführt wird, unerschütterliche Festigkeit. Dieses ist der

 Fall

Fall bey allen Erfahrungsgrundsätzen, wo die Funktion der Vernunft bloß theoretisch ist. Denn die theoretische Vernunft hat an und für sich keine immanente Gränze; ihre Bestimmung ist, frey hinaus zu gehen in das gränzenlose Gebiet der Spekulation, wo schlechterdings kein Ruhepunkt, kein Anfang, und kein Ende ist. Ohne Bilder zu reden: hier giebt es schlechthin keine erste, oder letzte Grundwahrheit, von welcher man sicher ausgehen, und zu welcher man eben so sicher zurückkehren könnte. Hier geht man immer aus von dem, was ist; aber alles, was ist, ist bestimmt, und alles Bestimmte setzt ein Bestimmendes, als Bedingung seiner Möglichkeit voraus. Hier giebt es eigentlich keinen ganz zureichenden Grund; denn jeder zureichende Grund setzt wieder einen andern voraus. Hier giebt es folglich kein Kriterium der Wahrheit. Hier etwas Absolutes suchen, ist eine gänzlich vergebliche Arbeit; jeder vorgeblicher absoluter Grundsatz, aus diesem Gebiete genommen, ist bloß willkürlich gewählt; es kann hier nichts gefunden werden, das an und für sich das erste wäre, eben so wenig, als der Buchstabe A nothwendig der erste Buchstabe im Alphabete ist; es könnte es jeder andere auch seyn. Und in dieser Rücksicht haben diejenigen Recht, welche behaupten, es gebe nicht bloß einen, sondern mehrere höchste Grundsätze. Ja, man kann sogar sagen, daß es so viele erste Grundsätze gebe, als es überhaupt Sätze giebt, in dem man durch Willkür jeden

zu

zu dieser Würde erheben kann. Hier heißt es: Es werden die ersten die letzten, und die letzten die ersten seyn. Es ist gar kein moralischer Zwang, noch ein theoretischer Bestimmungsgrund da, irgend einem bloß theoretischen Satze einen Vorzug vor dem andern zu geben. Denn alles, was ist, ist, insofern es bloß ist, nicht mehr und nicht weniger, als das andere, was ist; oder, kein Seyn als Seyn hat vor einem andern Seyn einen Vorzug.

§. 20.

Reinhold wollte bey seiner Begründung des menschlichen Wissens das Faktum des Bewußtseyns, folglich etwas, das ist, als Erstes und Absolutes geltend machen. Aber das Bewußtseyn überhaupt, als Gattungsbegriff, ist kein wirkliches Faktum, sondern ein von den besondern Arten des Bewußtseyns abgezogener Begriff, folglich in dieser Rücksicht ein bloßes Gedankending, das nur als Begriff, nicht aber als besondere, individuelle Erscheinung, Realität hat. Reinhold gieng also von keiner einzelnen bestimmten Thatsache, wie er behauptete, sondern von einem bloßen Gedankending, von etwas, das eigentlich nicht wirklich ist, aus. Wäre er wirklich von einer Thatsache ausgegangen, so hätte er unter den unendlichen besondern Arten des Bewußtseyns irgend eine wählen, und als den Grund aller übrigen angeben

 müssen.

müssen. Aber, wer sieht nicht ein, daß alle Arten des Bewußtseyns, als solche, einander vollkommen gleich sind, und daß sich unter ihnen gar keine Subordination denken lasse? Wollte man daher Reinholden auch zugeben, daß sein Faktum des Bewußtseyns, das er der Philosophie zum Grunde legen wollte, etwas Individuelles sey, so ist es doch zur Begründung alles Wissens schlechthin untauglich. Denn der Grund alles Wissens muß absolut seyn. Der Charakter jeder individuellen Thatsache besteht aber gerade darinn, daß sie durchaus bestimmt seyn muß, folglich in keiner Rücksicht absolut seyn kann. Und wie wärs, wenn das Bewußtseyn selbst täuschte? Es ist kein moralischer Zwang da, wenn man bloß beym Bewußtseyn stehen bleibt, das Gegentheil für unmöglich zu halten. Die ganze skeptische Parthey glaubt wirklich, daß das Bewußtseyn täuschen könne; der transscendente Idealist, und der Materialist behaupten, daß es wirklich täusche. Kann man also nicht über das gegebene Bewußtseyn hinaus; läßt sich außer der Sphäre desselben kein Grund finden, wodurch das Bewußtseyn selbst einzig möglich, und die Täuschung desselben schlechterdings unmöglich wird, so ist keine Gewißheit möglich: alles ist, und bleibt in Ewigkeit nothwendig problematisch, und der Skepticismus ist unbesiegbar. Denn da das Bewußtseyn der Innbegriff alles dessen ist, was ist, folglich der ganze Gesichts- und Wirkungskreis der theoretischen

Vernunft; das Bewußtseyn aber täuschen kann, so kann auch überhaupt die theoretische Vernunft keine Gewißheit gewähren, oder vor dem Irrthum sicher stellen. —

§. 21.

Es kann daher auf keine Art behauptet werden, daß die Erfahrung überhaupt als der letzte, völlig zureichende Grund alles Wissens angenommen werden müsse. Denn das Wissen ist die Erfahrung selbst, und die Erfahrung das Wissen. Jede bestimmte Erfahrung ist eine besondere Art des Wissens, eine besondere Bestimmung des Bewußtseyns. Die Philosophie hat den Grund aller Erfahrung, oder alles Wissens, aufzusuchen; und sie ist nur Philosophie, insofern sie sich diesen Zweck vorstellt, und verfolgt. Es ist der offenbarste Zirkel, den Grund der Erfahrung in der Erfahrung selbst aufsuchen wollen. Die Behauptung also, daß die Erfahrung überhaupt der letzte Erkenntnißgrund sey, ist ungereimt. Der Grund muß außerhalb der Sphäre des Begründeten, oder des Zubegründenden liegen. Es ist hier nicht von der Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, sondern von dem absoluten Anfangspunkt der ganzen Reihe die Rede. In der Erfahrung selbst giebt es weder einen Anfangs- noch einen Endpunkt. Es ist ein wesentliches Gesetz der theoretischen Vernunft, vorwärts, und

rück-

rückwärts die Erfahrungslinie als unendlich zu setzen, und schlechterdings nicht bey irgend einer Begebenheit, als solcher, stille zu stehen, weil jede Begebenheit eine andere als Grund voraussetzt, oder als Folge bestimmt. Nur die Freyheit setzt nichts voraus, als sich selbst; sie allein kann absolut eine Reihe von Begebenheiten anfangen, und bestimmen. Die gemeine Menschenvernunft erhebt sich zur philosophirenden Vernunft bloß dadurch, daß sie die Aussagen der Erfahrung zu bezweifeln anfängt. Wie könnte sie das als den Grund der Gewißheit ansehen, was sie als ungewiß setzt, und wofür sie einen Grund sucht? Und dennoch ist es, so lange die Natur der Intelligenz nicht erkannt ist, unvermeidlich, daß die philosophirende Vernunft nicht immer wieder auf Erfahrung zurück kommt, und da Sicherheit erwartet, wo sie zum voraus alles unsicher fand. Man giebt bloß vor, oder wähnet, von der Erfahrung zu abstrahiren: in der That aber legt man die Erfahrung der Erfahrung selbst zum Grunde.

§. 22.

Und hierinn liegt der Grund, warum die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden in gewisser Rücksicht gar keinen, auch nicht den geringsten Fortschritt zu dem ihr vorgesteckten Ziele, zur Philosophie, als Wissenschaft alles möglichen Wissens gethan hat, noch thun konnte. Sie hatte keinen festen Standpunkt,

punkt, von welchem aus sie das Ziel, zu dessen Erreichung sie durch ihre Natur bestimmt ist, und folglich auch die Wege, die dahin führen, selbst bestimmen konnte. Sie schweifte regellos in einem ewigen Kreise, der nicht weiter führen kann, herum; sie errichtete nichts, als Luftgebäude, die von selbst wieder zusammen fielen, eben weil sie keinen festen Grund hatten. Durch so vielfältige Erfahrungen nicht klüger gemacht, wiederholte sie entweder von Zeit zu Zeit die schon einmal ohne glücklichen Erfolg gemachten Versuche; oder sie unternahm neue von ähnlicher Art, die eben so wenig gelingen konnten, als jene. Dies war ganz natürlich. Gebäude ohnen festen Grund können unmöglich gelingen, man mag sie hier, oder dort, nach dieser, oder jener Form, aufführen. Doch diese Versuche, so vergeblich sie auch in gewisser Rücksicht waren, mußten vorausgehen, theils damit die Vernunft ihre Kräfte übte, und dadurch immer mehr ausbildete; theils damit sie alle möglichen Verirrungen durch eigne Erfahrung kennen lernen, und einst auf immer vermeiden möchte. Dadurch rückte sie zufälliger Weise ihrem Ziele näher. Nachdem sie nämlich auf einem gewissen Gebiete alle möglichen Wege durchkreuzt hatte, auf welchem sie das durch ihre Natur ihr vorgesteckte, aber nur dunkel geahndete, keinesweges durch deutliche Einsicht begriffene Ziel unaufhörlich verfolgte, aber nicht erreichen konnte, so war es ganz natürlich, daß

sie

sie endlich über die Gränzen des vergeblich durchwanderten Gebietes hinaus getrieben wurde.

§. 23.

Alles, dessen wir uns als eines begreiflichen Etwas, bewußt werden können, ist entweder etwas außer uns, oder unser eignes Ich. Durch diese beyden Arten von Bewußtseyn ist das ganze Gebiet der Erfahrung bestimmt. Wir können in Ewigkeit nichts anders erfahren, als was sich entweder auf etwas von uns Verschiedenes, oder auf uns selbst beziehet. Jenes ist die äußere, dieses die innere Erfahrung. Das Wesen der Dinge außer uns bestehet in Naturnothwendigkeit, so wie das Wesen des Ich in Freyheit. Der Gegenstand der innern Erfahrung ist daher das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und der Gegenstand der äußern das nothwendige Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit. Wir fühlen uns nämlich nothwendig gedrungen, zu denken, daß wir frey sind, und daß alles, was wir nicht sind, durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist. Nun ist die Frage: Hat diese doppelte Art von nothwendigem Bewußtseyn Realität? Um dies mit uneerschütterlicher Gewißheit behaupten zu können, muß ein Princip aufgezeigt werden können, das nicht bloß formal, sondern auch zugleich material ist. Und da dies nicht in der innern oder äußern Erfahrung selbst liegen kann, weil beyde Arten von Er-

fah-

fahrung erst zu begründen sind, so muß es außer der Erfahrung liegen. Es muß also rein formal und rein material zugleich seyn. Endlich da sowohl die Form, als die Materie aller Erfahrungsurtheile zu begründen ist, so muß in dem Princip aller Erfahrung, Form, und Materie in Eins zusammen fließen. Die Form muß durch die Materie, und die Materie durch die Form bestimmt seyn, und es muß zwischen beyden die vollkommenste Identität statt haben. Der erste Grundsatz muß nämlich, wie wir oben weitläufig gezeigt haben, durch sich selbst bestimmt seyn. Jeder Satz bestehet aber aus Materie und Form; es muß etwas seyn, wovon etwas behauptet, und etwas, was behauptet wird. Das erste macht die Materie, das letztere die Form eines Satzes aus. In dem Satze z. B. der Mensch ist ein Thier, ist dasjenige, wovon etwas behauptet wird, Mensch, und Thier; das, was von beyden behauptet wird, ist, daß sie in gewisser Rücksicht einander gleich sind, und daß insofern eins statt des andern gesetzt werden könne. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung ist seine Form. Wäre in dem ersten Grundsatze die Form von der Materie verschieden, so müßte der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund außer dem vorgeblichen ersten Grundsatze liegen, und er hörte folglich auf, erster Grundsatz zu seyn. Wäre nun gar kein Satz zu finden, in welchem Materie, und Form Eins wäre, so wäre auch keine Gewißheit möglich.

Daraus erhellet schon zum voraus, daß der Versuch, die äußere Erfahrung auf die innere, oder diese auf jene zu begründen, nothwendig mißlingen müsse. Keine von beyden kann der andern Realität, das ist, Materie und Form, gewähren, weil jede derselben selbst bedürftig ist, und von einem höhern Princip, welches kein anderes seyn kann, als die Natur der Intelligenz, oder der Ichheit, erst zu erwarten hat. Wir wollen nun eine auf die andere begründen, und sehen, was daraus folgt.

§. 24.

Wird die innere Erfahrung (das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit) durch die äußere (durch das nothwendige Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit) begründet, so wird die Realität des Ich aufgehoben; wird hingegen die innere Erfahrung als der Realgrund der äußern aufgestellt, so fällt die Realität der Dinge weg. In beyden Fällen wird die Natur der Intelligenz verkannt, nach welcher die Realität des Ich mit der Realität der Dinge auf das innigste, und unzertrennlichste vereinigt ist, und folglich die innere und äußere Erfahrung auf eine einzig mögliche Art bestätigt wird.

Wir sind uns nothwendig bewußt, daß wir frey sind, und daß außer uns durch Naturnothwendigkeit be-

bestimmte, folglich von unserer Freyheit unabhängige Dinge existiren. Dadurch ist die ganze Sphäre unseres Bewußtseyns bestimmt. Wie ist nun das Bewußtseyn überhaupt möglich? Ein Theil der Philosophen erkläret es so. Es wirken Dinge von außen auf das Ich ein, und bringen dadurch ein Bewußtseyn von sich selbst, und vermittelst dieses Bewußtseyns das Bewußtseyn von dem Ich hervor. Aber durch diese Erklärungsart wird die Realität, und Selbstständigkeit des Ich, dessen Wesen nur in Freyheit bestehen kann, und das sich selbst im Bewußtseyn als bloße Freyheit ankündigt, schlechthin aufgehoben. Das Ich wird gänzlich von den Dingen abhängig; es wird ein Accidenz, eine Modifikation des Dinges an sich. Es ist nur, insofern etwas anderes ist. Es würde sich seiner nie bewußt werden, und folglich auch nicht Ich seyn können, wenn nicht eine solche Einwirkung von außen, als Realgrund des Selbstbewußtseyns (der Ichheit) statt hätte. Da nun das Selbstbewußtseyn von dem Bewußtseyn des einwirkenden Dinges, und dieses von der Einwirkung des Dinges selbst abhängt, so setzt das Ich nicht sein eignes Seyn durch absolute Selbstkraft; eben so wenig das Seyn des Dinges: sondern das Seyn des Ich wird durch das absolute Seyn des Dinges gesetzt, es wird also in dem Dinge, als seine Modifikation gesetzt; das Ding aber, da es in diesem Falle vor dem Ich, also als absolut gedacht wird, setzt sich selbst. Auf solche Art ist das Ich bloß

lei-

leidend, das Ding aber bloß thätig; und folglich ist es Unsinn, dem Ich Freyheit, und Selbstständigkeit beyzulegen.

Da das dem Ich als Erklärungsgrund des Bewußtseyns voraus zu setzende Ding nothwendig als unabhängig von dem Ich, und folglich als Ding an sich gesetzt wird, so überspringt man die Erfahrung zu eben der Zeit, als man vorgiebt, die innere Erfahrung aus der äußern erklären zu wollen. Denn in der wirklichen Erfahrung ist das Ding mit dem Ich auf das innigste verbunden. Das empirische Bewußtseyn weiß daher nichts von einem Dinge an sich.

§. 25.

Das Ding an sich läßt sich aber nach einem doppelten Gesichtspunkte betrachten, entweder als ein solches, das zwar auf das Ich einwirkt, und in ihm das Bewußtseyn hervorbringt sowohl von dem Dinge, als von dem Ich, doch so, daß das einwirkende Ding wieder von einem andern abhängig, und folglich insofern nicht absolut, und selbstständig ist; oder als ein solches, das durch sich selbst ist, ohne daß ein anderes als dessen Grund vorausgesetzt wird. Die Dogmatiker nehmen gewöhnlich das erste an. Sie setzen das Ding dem Ich voraus, als Erklärungsgrund des Bewußtseyns. Das Ding soll unabhängig von dem Ich existiren,

stiren, und zwar mit allen den Bestimmungen, nach welchen es wenigstens von dem Philosophen vorgestellt werden kann, der die zufälligen Eigenschaften, die von unserer Sinnlichkeit abhängen, von den wesentlichen, die ihm an und für sich zukommen, und die nur durch Vernunft vorgestellt werden können, absondert, und sich auf solche Art das Ding, wie es an und für sich ist, vorstellt. Es ist also nur an sich in Gegensatz gegen das Ich, insofern es nämlich als von dem Ich unabhängig betrachtet wird. Aber es ist nicht an sich in dem Sinne, als wenn es der Grund seines eignen Seyns wäre, als wenn kein anderes Ding, das in der Stufenleiter der Dinge das erste ist, und von welchem alle übrigen Dinge ihrem Seyn nach abhängen, vorausgesetzt werden müßte. Dieses erste aller Dinge, dieses Urding ist dem Dogmatiker Gott. Nach ihm bringt zwar das abhängige Ding durch sein Einwirken auf das Ich unmittelbar das Bewußtseyn hervor; aber daß überhaupt Dinge sind, davon ist der Grund Gott.

§. 26.

Aber wie kann auf solche Art Bewußtseyn entstehen? Bewußtseyn ist nicht denkbar ohne Einheit, ohne einen unveränderlichen Mittelpunkt, von welchem unendlich viele Radien ausgehen, und zu dem sie zurückkehren, um welchen sich unaufhörlich die Erscheinungen

in Kreisen herumdrehen, ohne welchen kein Mannigfaltiges möglich wäre, weil das Mannigfaltige erst als ein solches erscheint, wenn es der Einheit entgegen gesetzt wird. Keine Einheit, kein Mannigfaltiges; kein Unveränderliches, keine Veränderung. Ohne diese Einheit im Bewußtseyn, an welches alles Mannigfaltige desselben geknüpft wird, würde durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich, wenn beyde von einer höhern Intelligenz beobachtet würden, ein bloßes Bestimmtseyn, keinesweges aber ein Bewußtseyn, ein Vorstellen, wodurch die Intelligenz einem gewissen Seyn, das durch Einwirkung der Dinge auf einander entstehet, zusieht, hervorgebracht werden.

„Die Intelligenz, als solche, sagt Fichte, sieht „sich selbst zu; und dieses Selbstsehen gehet unmittel„bar auf alles, was sie ist, und in dieser unmittel„baren Vereinigung des Seyns, und des Sehens be„steht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, „und was sie überhaupt ist, ist sie für sich selbst; „und nur in wiefern sie es für sich selbst ist, ist sie „es als Intelligenz. Ich denke mir dieses oder jenes „Objekt: was heißt denn das, und wie erscheine ich „mir denn in diesem Denken? Nicht anders, als so: „ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn „das Objekt eine bloße Erdichtung ist; oder sie sind „ohne mein Zuthun vorhanden, wenn es etwas wirk„liches seyn soll; und ich sehe jenem Hervor-

„brin-

„bringen, diesem Seyn zu. Sie sind in mir, „nur in wieferne ich ihnen zusehe: Zusehen, und „Seyn sind unzertrennlich vereinigt. — Ein Ding „dagegen soll gar mancherley seyn: aber sobald die „Frage entstehet: für Wen ist es denn das? wird „niemand, der das Wort verstehet, antworten: für „sich selbst; sondern es muß noch eine Intelligenz hinzu„gedacht werden, für welche es sey: da hingegen die „Intelligenz nothwendig für sich selbst ist, was sie ist, „und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht."

„Durch ihr Gesetztseyn, als Intelligenz, ist das, „für welches sie sey, schon mit gesetzt. Es ist so nach „in der Intelligenz — daß ich mich bildlich ausdrücke „— eine doppelte Reihe, des Seyns, und des Zuse„hens, des Realen, und des Idealen; und in der Un„zertrennlichkeit dieses doppelten besteht ihr Wesen (sie „ist synthetisch), da hingegen dem Dinge nur eine „einfache Reihe, die des Reellen (ein bloßes Gesetzt„seyn) zukommt. Intelligenz, und Ding sind also ge„radezu entgegengesetzt: sie liegen in zwey Welten, „zwischen denen es keine Brücke giebt."

„Diese Natur der Intelligenz überhaupt, und „ihre besondern Bestimmungen, will der Dogmatis„mus durch den Satz der Causalität erklären, sie „soll Bewirktes, sie soll zweytes Glied in der Reihe „seyn."

„Aber

„Aber der Satz der Causalität redet von einer „reellen Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft „des Wirkenden geht über auf ein Anderes, außer „ihm liegendes, ihm entgegengesetztes, und bringt in „ihm ein Seyn hervor, und weiter nichts; ein Seyn „für eine mögliche Intelligenz außer ihm, und nicht „für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwir„kung nur eine mechanische Kraft, so wird es den er„haltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm zunächst „liegende, und so mag die von dem ersten ausgegan„gene Bewegung hindurch gehen durch eine Reihe, so „lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr „ein Glied in derselben antreffen, das in sich selbst „zurückgehend wirke. Oder gebt dem Gegenstande der „Einwirkung das höchste, was ihr einem Dinge geben „könnt, gebt ihm Reizbarkeit, so daß es, aus eigner „Kraft, und nach den Gesetzen seiner eignen Natur, „nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen „Gesetze, wie in der Reihe des bloßen Mechanismus „sich richte, so wirkt es nun zwar auf den Anstoß zu„rück, und der Bestimmungsgrund seines Seyns in „diesem Wirken liegt nicht in der Ursache, sondern „nur die Bedingung überhaupt, etwas zu seyn: aber „es ist und bleibt ein bloßes, einfaches Seyn: ein „Seyn für eine mögliche Intelligenz außer demselben. „Die Intelligenz erhaltet ihr nicht, wenn ihr sie nicht „als ein Erstes, Absolutes hinzudenkt; deren Verbin„dung mit jenem von ihr unabhängigen Seyn zu er-

„klären,

„klären, euch schwer ankommen möchte. — Die „Reihe ist und bleibt, nach dieser Erklärung, ein„fach, und es ist gar nicht erklärt, was erklärt wer„den sollte. Den Uebergang von Seyn zum Vorstel„len sollten sie nachweisen; dies thun sie nicht; denn „in ihrem Prinlip liegt lediglich der Grund eines „Seyns, nicht aber des dem Seyn ganz entgegenge„setzten Vorstellens. Sie machen einen ungeheuern „Sprung in eine ihrem Princip ganz fremde Welt." (Philos. Journ. V. B. I. Heft. S. 27 — 29.)

§. 27.

Die Einheit des Bewußtseyns, welche unläugbare Thatsache, und die Bedingung der Möglichkeit alles Bewußtseyns ist, läßt sich aus der Einwirkung des Dinges auf die Intelligenz schlechterdings nicht erklären. Der sich mir mit absoluter Nothwendigkeit aufdringende Gedanke, daß ich selbst alle die unzähligen Veränderungen, die in mir vorgehen, beobachte, ihnen zusehe, sie von mir, als über alle Veränderungen erhaben, und sich immer gleich bleibend, unterscheide — kurz das Bewußtseyn meines absoluten, unveränderlichen Ich kann mir unmöglich von außen gegeben werden, wenn man auch zugeben wollte, daß das Bewußtseyn von Gegenständen gegeben werden könnte. Aber auch das letztere ist schlechthin unmöglich. Denn wenn das Ich nicht ursprünglich, und

wesentlich, also unabhängig von allen Gegenständen, bewußtseyend wäre, so würde das Ich so wenig von irgend einem Dinge Bewußtseyn haben können, als z. B. ein Baum von dem andern Bewußtseyn haben kann. Was ich von Dingen weiß, kann ich nur aus mir, und durch mich von ihnen wissen. Schon der Ausdruck, Gegenstand, zeigt die Unabhängigkeit des Ich von allem dem an, was es nicht selbst ist. Wie kann ich mir etwas entgegensetzen, und als Gegenstand bezeichnen, wenn ich nicht unabhängig von allem, was außer mir ist, weiß, daß ich bin, und was ich bin, und daß ich es selbst bin, wodurch etwas als Gegenstand bestimmt wird? „Was ich beym „Ursprunge alles Wissens selbst aussage, was ich „weiß, dadurch, daß ich überhaupt weiß, kann ich „aus keinem andern Wissen gezogen haben; ich weiß „es unmittelbar, ich setze es schlechthin.“ (Fichte in seinem Systeme der Sittenlehre S. V.)

Bey allen Veränderungen des Bewußtseyns also bleibt immer dasjenige, das sich bewußt ist, unveränderlich eines, und dasselbe. Ist der Grund alles materiellen Bewußtseyns, oder der mannigfaltigen Gegenstände des Bewußtseyns nicht das reine Bewußtseyn, oder das absolute Ich, das durch absolute Selbstkraft sich als seyend setzt, oder dessen Wesen darinn bestehet, daß es nicht seyn kann, ohne sich seiner bewußt zu seyn, bey welchem Seyn, und Bewußtseyn zu-

zusammen fällt, so muß man, um das Bewußtseyn zu erklären, nothwendig aus dem Ich herausgehen, und einen äußern Grund des Bewußtseyns suchen. Will man sagen, wie die Dogmatiker thun, die Dinge, die wir kennen, seyen durch ihre Einwirkung auf das Ich dieser Grund, so ist dies so viel, als nichts gesagt. Denn, wie wir schon gehört haben, durch den bloßen Mechanismus der Einwirkung, und Gegenwirkung der Dinge entstehet in den Dingen selbst nur ein Seyn, aber kein Bewußtseyn. Es muß eine Intelligenz hinzugedacht werden, die jenes Seyn bestimmt, und daher das Bewußtseyn davon selbst hervorbringt.

Das Ich wird in diesem Systeme zu einem bloßen Dinge herabgewürdigt; denn es wird vorausgesetzt, daß es sein Bewußtseyn nicht durch eigne Kraft hervorbringen könne, sondern erst von außen erhalte. Und daher ist es ganz grundlos, warum gerade das Ich durch diese mechanische Einwirkung das Bewußtseyn erhalten solle, und warum nicht auch dieses Bewußtseyn in den Dingen, die als die Ursache des Bewußtseyns in dem Ich gesetzt werden, durch die Wechselwirkung der Dinge unter einander, und durch die Einwirkung des Ich auf sie, entstehe. Es ist widersinnig, warum gerade das Ich sagen könne: Ich bin, und nicht auch die Dinge, die dem Ich ganz gleich gesetzt werden, weil das Ich zum Dinge herab-

gewürdigt wird. Wird aber das Ich den Dingen entgegengesetzt, so ist gar kein Grund da, warum überhaupt zwischen beyden eine Entgegensetzung statt haben könne, da weder dem Dinge, noch dem Ich die absolute Kraft des Setzens zugestanden wird, ohne welches kein Entgegensetzen möglich ist. Diese Schwierigkeit bemerkte der scharfsinnige Leibnitz; und, um sie zu heben, schuf er die Dinge alle in lauter Ich, oder vorstellende Kräfte um; es war nach ihm zwischen den Dingen, und dem Ich kein wesentlicher Unterschied; dieser betraf nur den Grad des Vorstellens. Die Dinge stellen sich, und was außer ihnen ist, nur auf eine höchst dunkle Art vor, so daß sie nie ein deutliches Bewußtseyn, das ist, ein Bewußtseyn von ihrem Bewußtseyn, haben können, statt daß der Mensch sowohl von sich, als auch von allem, was er nicht selbst ist, ein reflektirtes, oder deutliches Bewußtseyn haben kann. Auf solche Art glaubte er die ungeheuere Lücke, welche die gemeinen Dogmatiker zwischen dem Seyn, und Bewußtseyn übrig lassen, auszufüllen, und den Uebergang von der Materie zum Geiste möglich zu machen.

§. 28.

Will man aber sagen, daß das Ich zwar unabhängig von den Dingen die Kraft habe, sich seiner selbst bewußt zu werden, und daß nur das Bewußt-

seyn

seyn von Dingen als materiellen Grund seines Entstehens die Einwirkung derselben auf das Ich fodere: so antworten wir, daß Selbstbewußtseyn, und Bewußtseyn der Objekte auf das unzertrennlichste verbunden, und eines durch das andere bedingt sey, so, daß das erste ohne das zweyte, und dieses ohne jenes in der Wirklichkeit nicht denkbar ist. Zweytens ist das objektive Bewußtseyn dem Wesen nach von dem Selbstbewußtseyn nicht verschieden. Die Frage ist, ob die absolute Selbstthätigkeit des Ich, die sich in jedem Bewußtseyn äußert, das Beobachten, und Bestimmen des vorhandenen Seyns sich aus einem Eindruck von außen erklären lasse.

§. 29.

Die Dinge, die wir kennen, sollen, nach der Behauptung der Dogmatiker, durch ihre Einwirkung auf das Ich der materielle Grund des Bewußtseyns werden. Aber dies ist nicht nur nichts gesagt, wie wir bisher gesehen haben, sondern es ist auch höchst ungereimt, und der Aussage des Bewußtseyns selbst zuwider.

Das Ding ist, wie das Bewußtseyn selbst bezeuget, weiter nichts, als ein Aggregat von Veränderungen. Wie kann also durch das Ding Einheit in das Bewußtseyn kommen? Alle Dinge, die in einem

mög-

möglichen Erfahrungskreise liegen, sind weiter nichts, als Erscheinungen von Veränderungen. In der ganzen Sinnenwelt giebt es kein unveränderlich Bestehendes, kein Beharrliches, keine Substanz. Substanz ist nur das Produkt unseres freyen Denkens; wir denken zu den Veränderungen einen festen Punkt, um sie zu fixiren. Wir unterscheiden diese Veränderungen, klassificiren sie, fassen diejenigen, die in irgend einer Rücksicht zunächst einander gleich sind, zusammen, dadurch, daß wir etwas setzen, welchem sie als seine Accidenzen, oder Prädikate inhäriren sollen, und schaffen so ein bestimmtes Ding. Wir würden unserm eignen Bewußtseyn widersprechen, wenn wir glauben wollten, daß das Ding, die Substanz, das Bestehende, welches wir zu den Veränderungen hinzudenken, um sie zu fixiren, etwas Wirkliches wäre. Wir sind uns vielmehr bewußt, daß jedes Ding, als solches, als Substanz, ein bloßes Gedankending sey. Jedes Ding ist weiter nichts, als ein Innbegriff gewisser bestimmter Veränderungen; und das ganze Reich der Dinge ist folglich nichts, als ein ewiger Kreislauf von Veränderungen, ohne daß etwas Unveränderliches, eine Substanz, zu entdecken wäre. Die ganze Natur ist eine ewige Verwandlung.

Da nun in den Dingen schlechterdings nichts Beharrliches, nichts, das sich immer gleich, immer ein und dasselbe wäre, anzutreffen ist, so können sie

auch durch ihre Einwirkung auf uns nicht der Grund jener unveränderlichen Identität seyn, welche wir in unserm Bewußtseyn bemerken. Sie können uns nicht mittheilen, was sie nicht selbst haben. Wenden wir uns nun von Dingen weg, und reflektiren auf uns, um den Grund der Einheit des Bewußtseyns zu finden, so bemerken wir in unserm empirischen Bewußtseyn, auch wieder nichts anders, als eine ewige Veränderung, und Bewegung. Ein Gedanke drängt den andern, wie eine Woge die andere in dem unermessenen Ocean. Es ist kein fester Ruhepunkt, kein Stillstand zu bemerken. Unser empirisches Ich wird unaufhörlich bestimmt, und dadurch verändert. Unser Ich also, insofern es ein Gegenstand der Erfahrung ist, kann so wenig der Grund jener unveränderlichen Einheit des Bewußtseyns seyn, als die Dinge außer uns. Auf diesem Gesichtspunkt erscheint auch das Ich nur als ein Aggregat von Veränderungen, und kann als ein bloßes Veränderliches nicht der Grund des Unveränderlichen werden. Was wir in dem Ich wahrnehmen, ist keine Substanz, sondern es sind lauter Veränderungen, die wir durch ein Etwas, das wir Ich, oder Seele, oder Geist nennen, fixiren, um uns in dem Strome des ewigen Wechsels nicht selbst zu verlieren.

§. 30.

Aber wie kommt es, daß wir ein Ich setzen, um diese Veränderungen, die wir uns selbst zuschreiben, zu fixiren? Wie kommt es, daß wir die unzähligen Gedanken, Empfindungen, und Begierden, deren wir uns bewußt werden, unser nennen, an unser Ich knüpfen, oder daß wir unser auf solche Art unaufhörlich verändertes Ich an ein anderes unveränderliches Ich knüpfen, das alle diese Veränderungen beobachtet, in dieser Rücksicht immer dasselbe bleibt, und dadurch, daß es nie verändert wird, das Bewußtseyn von Veränderungen hervorbringt, und bestimmt? Denn wenn es alle diese Veränderungen anschauen soll, so muß es über dieselben erhaben, und folglich kann es denselben nicht unterworfen seyn. Ist dieses unveränderliche Ich, an welches wir das veränderliche knüpfen, unser eigenes Ich, oder ist es ein fremdes? Ist es unser eignes, so haben wir ja keinen Grund über dasselbe hinauszugehen, um das Bewußtseyn zu begründen. Das Ich ist sich seiner bewußt, weil im Bewußtseyn sein Wesen besteht. Es ist sich der Dinge bewußt, weil es sich seiner bewußt ist. Durch das Selbstbewußtseyn bestimmt es die Dinge; diese sind das, was das Ich nicht ist. Durch das Bewußtseyn der Dinge bestimmt es sich selbst, es ist gerade das Gegentheil von dem, was die Dinge sind. Auf diese Art verändert sich das

Ich

Ich selbst. Es ist ursprünglich ein Unbestimmtes, und wird nur durch sich selbst ein Bestimmtes. Das einmal bestimmte wird weiter bestimmt durch den immerwährenden Wechsel der Gedanken, und Gegenstände. Auf solche Art wird das Ich, nachdem es einmal in gewisse Schranken gesetzt ist, von Zeit zu Zeit verändert, das ist, von Schranke zu Schranke getrieben, aber durch sich selbst, nämlich durch das unbeschränkte Ich. Was also im Ich veränderlich ist, ist das endliche, beschränkte, bestimmte Ich. Das unendliche, unbeschränkte, bestimmende Ich ist keiner Veränderung fähig. So ist Mannigfaltigkeit, und Einheit des Bewußtseyns zugleich möglich. Alles hängt an einem festen Ringe, dem reinen Selbstbewußtseyn, das schlechthin möglich ist, das ist, das außer sich keines weitern Grundes bedarf.

§. 31.

Bleibt man hingegen bey dem empirischen Bewußtseyn, bey dem Ich, insofern es verändert, und ins Unendliche veränderlich ist, stehen, so ist die Einheit des Bewußtseyns, und das Bewußtseyn überhaupt weder durch das veränderliche Ding außer dem Ich, noch durch das veränderliche Ich zu erklären, sondern es muß, wenn man das absolute Ich verkennt, ein unveränderliches Ding, eine absolute Substanz gesetzt werden, in welchem das Ich, und das Ding, als Acci-

Accidenzen subsistiren. Diese absolute Substanz ist Gott, von welchem das Ich, als das Vorstellende, und das Ding, als das Vorgestellte, bloße Modifikationen sind.

Das ist das System des Spinoza, das einzig mögliche, auf welches der realistische Dogmatismus, der Ich, und Nicht-Ich vereinigt, kommen muß, wenn er consequent verfahren will. Es soll die Einheit des Bewußtseyns erklärt werden. Dies ist bloß durch das reine Selbstbewußtseyn, oder das absolute Ich, das voraus gesetzt wird, möglich. Dringt man nicht bis auf diesen absoluten Grund vor, so bleibt nichts übrig, als ein veränderliches Ding, und ein veränderliches Ich; beyde sind, eben weil sie veränderlich sind, nur Accidenzen; das Ding ist nichts, als Veränderung im Raume, also Ausdehnung, eine gewisse beschriebene Raumlinie, und das Ich nichts anders, als Veränderung in der Zeit, also eine Reihe von Gedanken, eine fixirte Zeitlinie.

Da nun aber Ausdehnung, und Gedanke nicht für sich bestehen können, so subsistiren sie nur in der einzigen Substanz, in dem eigentlichen Dinge an sich, von welchem alle veränderlichen Dinge abhängen, die keine wahre, für sich bestehende Dinge, sondern nur Accidenzen sind. Dieses einzige wahre Ding an sich, diese einzige Substanz, ist Gott.

„Spi-

„Spinoza läugnet, wie Fichte in der Wis„senschaftslehre richtig bemerkt, die Einheit des empi„rischen Bewußtseyns nicht, aber er läugnet gänzlich „das reine Bewußtseyn. Nach ihm verhält sich die „ganze Reihe der Vorstellungen eines empirischen Sub„jekts zum einzigen reinen Subjekt, wie eine Vorstel„lung zur Reihe." (So wie jede einzelne Vorstellung durch die ganze Reihe der vorhergehenden Vorstellungen bedingt ist, so ist nach Spinoza auch die ganze Reihe bedingt, so daß im Ich kein absoluter Anfangspunkt liegt. Die Reihe ist also durch etwas außer dem Ich bedingt, nämlich durch das einzige reine Subjekt, durch die einzige wahre Substanz, welche Gott ist.)

„Ihm, sagt Fichte ferner, ist das Ich (dasje„nige, was er sein Ich nennt, oder ich mein Ich „nenne) nicht schlechthin, weil es ist; sondern weil „etwas anderes ist." (Oder: Es ist sich nicht bewußt, weil es schlechthin nicht seyn kann, ohne sich bewußt zu seyn, weil sein wahres Seyn im Bewußtseyn, und sein Bewußtseyn in seinem Seyn besteht, weil Seyn, und Bewußtseyn, Objektivität, und Subjektivität im Ich absolut Eins sind; sondern weil etwas anders ist, nämlich Gott, als die einzige absolute Substanz, wodurch sein Bewußtseyn möglich, hervorgebracht, und bestimmt wird. Das ganze Bewußtseyn ist daher eine Folge, Bestimmung, oder Modifikation

der Gottheit. So wie das ganze Bewußtseyn von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, so wird auch jedes einzelne Bewußtseyn von Gott hervorgebracht. Der nothwendige Gedanke, der sich uns aufdrängt, daß wir selbst es sind, die jede Vorstellung, jede einzelne Bestimmung des Bewußtseyns hervorbringen, daß wir folglich frey, selbstständig, und absolut sind, ist in den Augen der Vernunft nichts weiter, als ein bloßer Schein.)

„Das Ich ist nach ihm (nach Spinoza) für „das Ich — Ich, aber er fragt, was es für etwas „außer dem Ich seyn würde." (Das heißt: Das Ich wird sich zwar seiner bewußt, aber bloß als eines veränderlichen Ich, keineswegs aber als reinen absoluten Ich. Das Veränderliche setzt ein Unveränderliches, ein nicht bloß für sich, sondern durch sich selbst Bestehendes voraus, in welchem das Veränderliche gesetzt werden muß, als in seinem Grunde. Durch dieses letztere bekommt es erst seine Bestimmung. Das Ich ist also, nach Spinoza, ein Etwas nur durch ein anderes Etwas, es ist nicht Etwas durch sich selbst.) „Ein solches außer dem Ich wäre gleichfalls ein Ich, „von welchem das gesetzte Ich (mein Ich), und alle „mögliche setzbare Ich Modifikationen wären. Er „trennt das reine, und das empirische Bewußt„seyn. Das erstere setzt er in Gott, der seiner nie „bewußt wird, da das reine Bewußtseyn nie zum Be-

„wußt-

„wußtseyn gelangt (dem reflektirten, bestimmten Be-
„wußtseyn immer zum Grunde liegt); das letztere in
„die besonderen Modifikationen der Gottheit. So
„aufgestellt ist sein System völlig consequent, und un-
„widerlegbar, weil er in einem Felde sich befindet,
„auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen
„kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte
„ihn denn, über das im empirischen Bewußtseyn ge-
„gebene reine Bewußtseyn hinaus zu gehen?"

Fichte macht noch die Bemerkung, daß das Leibnitzische System in seiner Vollendung nichts anders sey, als Spinozismus, wie Salomo Maimon zeige in der Abhandlung: Ueber die Progressen der Philosophie; und daß es nur zwey völlig consequente Systeme gebe, das kritische, welches das, Ich bin, als die letzte Grenze alles Bewußtseyns, und Erkennens anerkenne, und das Spinozistische, welches sie überspringe.

§. 32.

Daß das Spinozistische System, obschon es Gott an die Spitze alles dessen, was ist, stellt, dennoch weiter nichts sey, als reiner Atheismus, ist für jeden klar, der weiß, daß es uns bey dem Begriff Gott nur darum zu thun ist, daß alles, was ist, und je seyn wird, nach moralischen Beziehungen gedacht, und

der höchste Vernunftzweck realisirt werden könne. Ein bloßes absolutes, allmächtiges Ding, unendlich in der Ausdehnung, und Denkkraft, wodurch alle Freyheit, und folglich alle Moralität aufgehoben wird, hilft uns zu nichts, und ist nichts, als ein Götze, der uns herabwürdiget, ja uns ganz verschlingt. Mit dem Atheismus ist Fatalismus nothwendig, und unzertrennlich verbunden. Da nun der Spinozismus das einzig mögliche vollendete System des Dogmatismus ist, so ist klar, daß jede Art des Dogmatismus, wo vom bloßen Seyn, von Naturnothwendigkeit, nicht vom absoluten Handeln, von Freyheit ausgegangen wird, auf Atheismus, und Fatalismus, wenn man consequent verfährt, führet, und führen muß. Insofern nun alle bisherige Philosophie bis auf Fichte weiter nichts, als Dogmatismus war, so lehrte sie, nach einer richtigen Schlußfolge aus den aufgestellten Grundprincipien, weiter nichts, als Atheismus, und Fatalismus. Kant suchte diesem Unwesen durch eine vollständige Kritik der bisherigen Philosophie zu steuern, und gab Winke für das einzig mögliche Princip der Philosophie, das er aber nicht ausdrücklich, und bestimmt aufstellte noch systematisch entwickelte. Was also Kant lehrte, ist nicht atheistisch, sondern ganz darauf berechnet, den Atheismus zu stürzen, dadurch, daß er die ganze bisherige Philosophie, die wirklich atheistisch ist, über den Haufen zu werfen, sich bestrebte. Aber seine Philosophie ist mehr eine philosophische

phische Polemik, als eigentliche, wahre Philosophie, weil es ihr an einem haltbaren Grundprincip fehlt. Kant war aber auch so bescheiden, dies selbst zu bekennen. Denn er wollte das, was er geleistet hat, nur als Materialien zu einer künftigen Philosophie, als Wissenschaft angesehen wissen. Er überließ es andern scharfsinnigen Köpfen, das auszuführen, was er nur angedeutet hatte. Darauf machte aber der große Haufe den Kantianer keine Rücksicht. Wie das Servum imitatorum pecus zum bloßen Nachbeten gewöhnt, sah dieser Pöbel dergleichen Stellen Kants, in welchen er zum Selbstdenken auffoderte, nur für Aeußerungen einer übergroßen Bescheidenheit an, hielt die Kritik für ein vollendetes System, an welchem gar nichts zu ändern, vielweniger noch etwas zu ersetzen sey, und mißverstand also dieselbe gänzlich. Nur aus diesem gänzlichen Mißverstehen ist es erklärlich, daß die Kritik, die allen Dogmatismus für immer zu verbannen strebte, aufs neue zu dem widersinnigsten Dogmatismus umgeformt wurde. Und so wurde auch die Kantische Philosophie unter der Hand der zahlreichen philosophischen Quacksalber atheistisch, weil jeder Dogmatismus auf Atheismus führet. Es wird hier keinesweges behauptet, daß die bisherigen Philosophen, die Leibnitzianer, Lockianer, Kantianer Atheisten waren, oder sind; sondern nur, daß ihre Philosophie atheistisch sey, insofern sie jeden consequenten Denker zum Atheismus führen muß. Daß die Philosophen

phen

phen selbst nicht Atheisten sind, obschon ihre Philosophie atheistisch ist, das haben sie ihrer Inconsequenz, also ihrer unphilosophischen Denkart zu verdanken. Zudem sind die Philosophen gewöhnlich besser, als es ihre Philosophie ist. Es wird vielmehr in dem Fichtischen System behauptet, daß kein Mensch, weder Philosoph, noch Nicht-Philosoph, je eigentlicher Atheist seyn, oder werden könne; daß der Glaube an Gott nothwendig mit dem Bewußtseyn der Ichheit, und Persönlichkeit verbunden sey; daß Niemand denken könne, Ich bin, ohne zugleich mit zu denken, daß Gott sey; daß Gott das ursprünglich Objektive, in der übersinnlichen Ansicht der Welt sey, so wie die Materie das ursprünglich Objektive in der sinnlichen Ansicht derselben ist; daß folglich im eigentlichsten Verstande wahr sey, was ein alter hebräischer Dichter behauptet, wenn er spricht: Der Thor sagt in seinem Herzen: Es ist kein Gott. Ja, um Gott läugnen zu können, muß man wahnsinnig seyn, das ist, das Selbstbewußtseyn verlohren haben, nicht wissen, ob man ein Ich, oder ein Block sey. Aber der Wahnsinnige ist gar nichts; er ist also weder Atheist, noch Theist. Folglich ist gar kein Atheismus in der Wirklichkeit möglich; sondern nur in der Spekulation. Es ist sonderbar, daß man eine Philosophie des Atheismus beschuldigen will, die behauptet, und durch ihr ganzes System beweiset, daß der Glaube an Gott in dem Begriffe der Ichheit, und Per-

Persönlichkeit wesentlich liege, und daß er folglich eben so wenig eines Beweises bedürftig sey, als es nöthig ist, einem Menschen zu beweisen, daß er ein vernünftiges Wesen sey. Diejenigen Philosophen hatten zum Theile Recht, welche behaupteten, daß der Glaube an Gott angebohren sey. Er ist angebohren, insofern er in der Natur der Intelligenz liegt, so wie auch der Glaube an die materielle Welt in derselben liegt, und insoferne angebohren ist. Er liegt aber nicht schon fertig, und wie eingeschachtelt in dem Ich; sondern er wird nothwendig hervorgebracht, sobald das Ich sich seiner Freyheit bewußt wird, und nach dem Gesetze der Freyheit zu handeln, durch Freyheit aufgefodert wird. Dies ist der wichtige Vortheil der wahren Philosophie, die nur eine seyn kann. Alle Wahrheiten hängen in dem Systeme des menschlichen Geistes unzertrennlich, und wesentlich zusammen. Das Schicksal der einen ist immer das Schicksal aller übrigen; wird eine verkannt, und aufgehoben, so werden auch alle übrigen verkannt, und aufgehoben, wenn die Spekulation consequent verfahren will. So wie jede Philosophie, die von einem irrigen Grundsatz ausgehet, nothwendig alle Wahrheit verbannt, und nichts, als Irrthum behaupten kann, und folglich auch die Grundwahrheit von der Realität der Idee der Gottheit aufhebt, so gewährt uns auch die wahre Philosophie den Besitz aller Wahrheit, und führt uns zu Gott zurücke, von

welchem sich nie das Herz, wohl aber der Geist durch verkehrte Spekulation verirren kann. Sie ist der heilige Geist, der über uns kommen, und uns alle Wahrheit lehren soll.

§. 33.

So eine verkehrte Spekulation, die zum Atheismus führet, ist Spinozas einzige Substanz, unendlich an Ausdehnung, und Gedanken. Und doch wünschet Herr Herder in seiner Schrift, Gott, daß dieser geometrische Begriff von Gott allgemein in der Philosophie hätte angenommen werden mögen. „Was „heißt Substanz, läßt er Theophron S. 47. spre„chen, als ein Ding, das für sich besteht, das „die Ursache seines Daseyns in sich selbst „hat? Ich wollte, daß diese reine Wortbedeutung „in die Philosophie hätte eingeführt werden können. „Im schärfsten Verstande ist kein Ding der Welt Sub„stanz, weil alles von einander, und zuletzt alles von „Gott abhängt, der auf diese Weise die höchste, ein„zige Substanz ist. Indessen hat dieser geometri„sche Begriff in der Philosophie, die immer noch po„pulär bleiben muß (das ist gerade das Hauptgebre„chen aller bisherigen Philosophie; denn die wahre „Philosophie muß sich nothwendig über alle Popula„rität, die sie erst begründen soll, erheben, und kann „also schlechterdings nicht populär seyn), keinen all„ge-

„gemeinen Gebrauch erhalten können, weil wir „uns bey aller Abhängigkeit dennoch für selbstständig „halten, und auf gewisse Weise auch halten können.“ (Nein, ist der oben aufgestellte Begriff von Substanz der wahre, und ist Gott die einzige Substanz, so können, so dürfen wir uns schlechterdings nicht für selbstständig halten, weil wir nach dieser Voraussetzung nicht frey seyn können. Das Bewußtseyn von Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit, das sich uns nothwendig aufdrängt, ist nichts, als ein täuschender Schein, der durch die Vernunft dahin berichtigt werden muß, daß wir in der That nicht selbstständig, und frey sind, weil wir nur Modifikationen, und Accidenzen von Gott, als der einzigen Substanz sind. Der geometrische Begriff von Gott, der ganz mathematisch ist, indem er bloß Raum, und Zeit zur Grundlage hat, ist absolut atheistisch.)

§. 34.

Fichte behauptet, daß das Leibnitzische System in seiner Vollendung kein anderes sey, als das Spinozistische. Dies erhellet aus folgendem. Auch Leibnitz drang nicht bis zum reinen Selbstbewußtseyn vor; er fand also keinen völlig hinreichenden, absoluten Grund des Bewußtseyns weder in den Dingen außer uns, noch im Ich. Nicht in den Dingen: diese vernichtete er sogar, und schuf sie in lauter Mo-

nade, oder vorstellende Kräfte um. Denn er sah wohl ein, daß durch die bloße mechanische Wechselwirkung der Dinge kein Bewußtseyn entstehen könne. Durch das Einwirken der Dinge also auf das Ich kann im Ich kein Bewußtseyn entstehen. Ja es läßt sich gar nicht denken, wie die Materie auf ein ganz geistiges Wesen, wo es gar keinen Berührungspunkt giebt, einwirken könne. Aber ist die Körperwelt ein bloßes Aggregat von einfachen, vorstellenden Substanzen, so scheint in gewisser Rücksicht die Schwierigkeit in Betreff der Wechselwirkung zwischen dem Ich, und den übrigen vorstellenden Substanzen, die in ihrer Verbindung als Körper erscheinen, als zwischen ganz homogenen, und nur dem Grade der Vorstellungskraft, keinesweges aber dem Wesen nach verschiedenen Substanzen wegzufallen; und dann läßt sich nicht sagen, daß durch diese Wechselwirkung das Bewußtseyn entstehe, sondern jede der in Wechselwirkung begriffenen Substanzen hat schon diese Kraft des Bewußtseyns in sich. Aber, da in diesem Systeme die Natur der Intelligenz verkannt wird, so läßt sich kein Grund angeben, aus welchem erhelle, daß unsere Vorstellungen von den Dingen gerade so beschaffen sind, wie es die Natur der Dinge erfodert. Wir können nie wissen, ob uns unser Bewußtseyn in Absicht auf die Natur der Dinge nicht täusche. Diesem Mangel suchte daher Leibnitz durch die Idee der prästabilirten Harmonie nachzuhelfen. Die bewußtseyende Kraft des

Ich

Ich ist nicht absolut, sondern bloß beschränkt, und endlich. Hier hat nicht, wie bey Fichte, die innigste und unzertrennlichste Verbindung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, sondern bloße Endlichkeit statt. Die endliche Kraft des Bewußtseyns setzt nothwendig eine unendliche voraus; diese ist weder in dem Ich, noch in dem Dinge, weil Leibnitz das reine Selbstbewußtseyn, oder das absolute Ich nicht kannte, als welches ursprünglich unendlich sich selbst in Schranken setzt. Denn es kann seiner selbst nicht bewußt werden, ohne sich zugleich bewußt zu werden, daß es von von allem dem, was man Ding nennt, verschieden, und folglich von der ganzen Sphäre des bloßen Seyns, das den Dingen zukommt, ausgeschlossen sey. Da nun Leibnitz das absolute Ich, als absolute, unendliche, unbeschränkte Kraft des Bewußtseyns nicht kannte, so wurde er nothwendig von dem bloß beschränkten Ich außer dasselbe zur höchsten, vorstellenden Kraft, die ihm Gott war, hingetrieben. Folglich war ihm das menschliche Bewußtseyn weiter nichts, als eine Modifikation der Gottheit. Gott ist die unendliche Intelligenz, wodurch die untergeordneten vorstellenden Kräfte in ihrem Bewußtseyn bestimmt werden, so, daß jedes einzelne Bewußtseyn nicht möglich wäre, ohne das reine Bewußtseyn, das in Gott ist. Auch nach Leibnitz ist das Ich nicht, weil es ist, sondern weil etwas anderes, nämlich Gott, ist. Oder das Ich ist sich nicht bewußt, weil es absolut ist, weil es nicht

seyn

seyn kann ohne Bewußtseyn, sondern weil Gott ist, durch dessen absolute Kraft es sich bewußt ist. Es ist zwischen Spinoza und Leibnitz kein anderer Unterschied, als daß Spinoza zweyerley Arten von Modifikationen der Gottheit, als einziger Substanz setzt, die wesentlich von einander verschieden sind, nämlich Gedanke, und Ausdehnung; Leibnitz aber nur eine einzige Art davon annimmt, nämlich bloß vorstellende Kräfte, die nur dem Grade nach von einander verschieden sind, und ihre Substanz in Gott haben. Beyde kommen darinn mit einander überein, daß sie das reine Selbstbewußtseyn, oder das absolute Ich läugnen. In beyden Systemen fällt dasjenige, was in den Augen des Vernunftwesens das schätzbarste ist, und sein Wesen ausmacht, nämlich die Freyheit, und Selbstständigkeit weg. Denn wenn ich frey seyn soll, so muß ich, insofern ich frey bin, durch nichts außer mir, also auch nicht einmal durch Gott bestimmbar seyn. Ich muß folglich als freyes Wesen von allem, also auch von Gott, ganz unabhängig seyn, und absolut mich durch mich selbst bestimmen können. Außerdem sind meine Handlungen und Vorstellungen nicht meine Handlungen, und Vorstellungen, sondern desjenigen Wesens, durch welches ich bestimmt werde; folglich kann mir weder moralischer Werth, noch Unwerth zugeschrieben werden, und alle Imputation ist sinnlos.

§. 35.

§. 35.

Bin ich in Beziehung auf Gott bloß eine Maschine, z. B. einem Uhrwerke gleich, das nicht nur seinem Daseyn, sondern auch seinen Bestimmungen nach einzig von Gott, dem allmächtigen Werkmeister abhängt, so, daß alle möglichen Veränderungen dieses durch den Willen des Urhebers prädestinirt sind, so bin ich kein Ich, weil ich nicht frey bin; denn Freyheit, Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer dem Ich ist das Wesen des Ich. Nicht nur mein Willensvermögen ist gänzlich aufgehoben, sondern sogar mein Vorstellungsvermögen, weil auf dem höchsten Gesichtspunkte der Transscendental-Philosophie Willens- und Vorstellungsvermögen, praktische und theoretische Vernunft absolut Eins sind.

Es hat Menschen, ja ganze zahlreiche, aus Millionen bestehende Sekten gegeben, und giebt solche noch, die es zum ewigen, unwiderruflichen Glaubensartikel machten, daß der Mensch weiter nichts, als eine bloße Maschine sey, und daß Gott alles in allem wirke, und die sogar alle diejenigen als Hochverräther der Menschheit, und als des schmerzlichsten Todes würdige Verbrecher hielten, die durch ein lebhaftes Gefühl ihrer Menschenwürde gehoben, einen solchen die Vernunft so tief herabsetzenden, und in ihrem Wesen vernichtenden Unsinn nicht glauben wollten.

Seit

Seit dem großen Schwätzer Augustin, dem Kirchenlehrer, den man gewöhnlich das große Licht der abendländischen Kirche nennet, der aber in mancher Rücksicht weiter nichts, als ein täuschender Irrwisch in der schauervollen, stürmischen, und, beynahe bis auf unsere Zeiten fortdauernden Nacht des religiösen Aberglaubens war — seit diesem heiligen Irrwische glaubte die theologisch orthodoxe Parthey unter allen christlichen Sekten beynahe allgemein (wer anders glaubte, war in den Augen des großen Haufens ein gefährlicher Ketzer, den zu verfolgen man für den würdigsten Gottesdienst hielt), daß der Mensch aus eigner Kraft gar nichts vermöge, daß er nicht einmal eines guten Gedankens, viel weniger einer guten That fähig sey; daß jede gute Gesinnung, und Handlung Wirkung, und zwar ausschließende Wirkung der Gnade Gottes sey, die eben darum, weil sie Gnade sey, von Gott aus bloßer Willkür an einige wenige verschwendet, und andern mit vollem Rechte entzogen werde, so, daß die Menschen von Gott entweder zur Seligkeit, oder zur ewigen Verdammniß bestimmt seyn müssen. Augustin nennt daher die ganze Menschheit eine massa damnata, aus welcher die bloße willkürliche Gnade einige Auserwählte heraus zieht, und zur Seligkeit bestimmt. Man ließ dem Menschen keine Freyheit übrig, als in Rücksicht auf böse Handlungen, so wie die Kantianer, welche die praktische Vernunft als den Grund der Freyheit angeben, dem Menschen

alle

alle Freyheit in Rücksicht auf böse Handlungen absprechen, und ihm nur Freyheit in Betreff guter Handlungen zuschreiben.

Nach der Meynung jener übernatürlichen Finsterlinge kann der Mensch seiner durchaus verderbten Natur nach, und ohne Unterstützung der alles Gute wirkenden Gnade Gottes weiter nichts, als böses thun. Dieser so schädliche, vernunftwidrige, und die Menschheit in ihrem Wesen vernichtende Irrthum wurde selbst durch die großen, und verdienstvollen Reformatoren der Kirche, durch Luther, und Calvin nicht nur nicht aufgehoben, sondern wegen gewisser ärgerlichen Lehren in der römischen Kirche, die sie zu vertilgen strebten, noch bestätigt, und weit nachdrücklicher, und ausführlicher gelehrt, als es in der römischen Kirche geschah. Auch sie waren strenge Anhänger Augustins, der seine manichäischen Träumereyen zum Theile auf die katholische Kirche mit übertrug. Auch die Reformatoren zahlten der menschlichen Schwäche, und den herrschenden Vorurtheilen ihres Zeitalters ihren Tribut.

§. 36.

Es traten Philosophen auf, die es wagten, diesen verderblichen, und sinnlosen Irrthum zu bestreiten, und sogar lächerlich zu machen. Aber was Lessing im Nathan dem Weisen sagt, daß nicht alle frey

frey seyen, die fremden Fesseln spotten, das traf auch hier ein. Diese Philosophen kamen unter der Leitung der dogmatischen Denkart auf denselben Irrthum zurück, und mußten auf denselben zurück kommen, wenn sie consequent seyn wollten. Es hilft nichts, zu sagen, und aus vollem Halse zu schreyen, daß der Mensch frey sey, und die entgegengesetzte Denkart, als den schädlichsten und unvernünftigsten Unsinn zu brandmarken; nichts, sich mit dem Glauben an die Selbstständigkeit der menschlichen Natur zu brüsten, und auf andere, die zur größeren Ehre Gottes das Gegentheil behaupten, als auf arme, durch Aberglauben berückte Schwärmer herabzublicken, wenn man bey allem diesem stolzen Eigendünkel, und Vorgeben Grundsätze aufstellt, die nothwendig auf denselben traurigen Irrweg führen.

§. 37.

Dies thut der Dogmatismus; er gehet von einem Grundsatze, nämlich von dem durch Objekte bestimmten, folglich nicht freyen, sondern abhängigen Ich aus; das Ziel kann also kein anderes seyn, als Geistessklaverey, und Maschinerie des Ich, welche nothwendig dadurch entstehet, daß man das Ich, als solches, von einem Urdinge abhängig, und zu einem Accidenz desselben macht. Dies sieht man deutlich in dem Systeme des Spinoza, das als der vollendete, und

systematisch durchgeführte Dogmatismus anzusehen ist. Dasselbe Resultat hat auch in dem Systeme des Leibnitz statt. Denn Leibnitzens untergeordnete vorstellende Kräfte, oder Monade, sind doch weiter nichts, als Modifikationen der höchsten vorstellenden Kraft. Es ist auch ganz natürlich, daß man in dem Dogmatismus immer wieder zu dem bestimmten Ich, bey welchem keine Freyheit denkbar ist, zurücke kommen muß, wenn man den einmal eingeschlagenen Weg standhaft verfolgt, und nicht durch dunkle Gefühle der innern, durch kein Räsonnement zu vertilgenden, Würde der menschlichen Natur unvermerkt auf einen Seitenweg verleitet, bey dem ganz entgegen gesetzten Ziele ankömmt. Das System des menschlichen Geistes ist ein bestimmter Kreis; von welchem Punkte man ausgehet, zu diesem muß man auch nach Vollendung des Kreislaufes wieder zurücke kommen. Gehet man folglich von dem bestimmten Ich aus, so ist es unmöglich, wenn man nicht einen Nebenweg einschlägt, zu dem bestimmenden, und freyen Ich zurücke zu kommen. Man muß also von dem absoluten, freyen Ich ausgehen, wenn man auf dasselbe zurück kommen, und die Freyheit des Menschen, worinn seine höchste Würde bestehet, und mit ihr die übersinnliche Welt, die Unsterblichkeit der Seele, die Seligkeit, und Gottheit retten will. Denn dies alles fällt mit der Freyheit des Menschen weg, die die einzig mögliche Brücke ist, auf welcher man auf den Boden der sonst schlechterdings

dings unzugänglichen, und gänzlich unbekannten übersinnlichen Welt, oder des Reiches Gottes, hinübergehen kann, dessen freyer Mitbürger der Mensch ist, wo er als freyes Wesen Gott gleich, und folglich nicht unter Gott, sondern neben Gott, voll des Hochgefühles seiner Würde stehet. Ja, die Freyheit ist sogar auch die Brücke, die uns den Zugang zu der Sinnenwelt verschafft, die nur, so zu sagen, ein Wiederschein der Freyheit, und ohne sie für uns schlechterdings nichts ist. Die Freyheit verbindet also beyde Welten mit einander, die übersinnliche, und sinnliche Welt, und macht sie zu einem, und demselben unzertrennlichen Ganzen. Sie giebt unsern Vorstellungen sowohl von sinnlichen, als übersinnlichen Gegenständen nicht nur die Form, sondern auch den Innhalt. Sie ist der Punkt, wo Materie, und Form in Eins zusammen fällt, also auch der Punkt, von welchem alle Materie, und Form ausgehet, und nach welchem beydes in allen möglichen Vorstellungen zu bestimmen ist. Durch sie erblicken wir das ursprünglich Objektive in der sinnlichen, wie in der übersinnlichen Welt. Sie ist das ursprünglich Subjektive, das dem ursprünglich Objektiven in beyden Welten eigen, und gemeinschaftlich ist. Wir sind nur insofern Bürger der sinnlichen Welt, als wir Bürger der übersinnlichen sind, und umgekehrt. Oder wir sind nur sinnlich, insofern wir übersinnlich, und übersinnlich, insofern wir sinnlich sind. Das Sinnliche und Uebersinnliche ist unzertrennlich

lich in der Wirklichkeit verbunden, und wird nur in der Spekulation zum Behufe der Spekulation von einander getrennt, um beydes in der Absonderung seinem eigenthümlichen, und wesentlichen Charakter nach kennen zu lernen. Ohne Freyheit ist für uns gar nichts; denn ohne sie ist kein Bewußtseyn möglich, und ohne Bewußtseyn keine sinnliche, und übersinnliche Welt. Freyheit ist eigentlich die erste, unmittelbare Wahrheit, sie ist die Wahrheit an sich. Alles, was der Freyheit widerspricht, ist eben darum, ohne weiteren Grund falsch, und alles, was wahr ist, ist nur in Beziehung auf jene erste Wahrheit wahr. Freyheit ist daher die Quelle, und das Criterium aller Wahrheit, weil sich schlechterdings nichts Höhers, als sie, nichts Göttlichers denken läßt.

§. 88.

Eben so trägt jede Philosophie, wenn sie auch noch so scharfsinnig ersonnen ist, den Charakter der Verwerfung, wenn mit ihr Freyheit nicht bestehen kann, eben darum, weil sie Philosophie der Sklaverey ist. Es kommt aber nicht darauf an, ob man in einem System Freyheit behauptet; sondern ob sie sich nach den angenommenen, oder festgesetzten Prämissen behaupten läßt; ob sie nicht bey consequenter Denkart fallen muß. So behaupten wohl die meisten Dogmatiker Freyheit, aber umsonst; ihr fatales Ding an

sich'

sich, wovon sie ausgehen, wenn auch Gott als solches aufgestellt wird, tödtet für immer das Wesen aller Selbstkraft, aller Freyheit.

§. 39.

Aber was treibt denn den Dogmatiker zu dem Dinge an sich hin? Warum bleibt er nicht bey dem empirischen, durch Objekte bestimmten Ich stehen? Handelt er bloß nach theoretischen Grundsätzen, wie er vorgiebt, so sollte er nicht über das gegebene Objekt hinaus streben; denn in diesem Falle sollte der Verstand nur auffassen, was gegeben ist, und sich damit begnügen. Aber er fühlt die Abhängigkeit des Ich, insofern es mit Objekten im Kampfe liegt, insofern es praktisch ist. Es würde nicht mit ihnen im Kampfe liegen können, wenn nicht ein höheres Princip in ihm läge, das ihn antriebe, sich über die Objekte zu erheben, sie wegzuräumen, und alle Schranken zu durchbrechen. Das Ich würde sich gar nicht abhängig fühlen können, wenn es nicht aus seinem absoluten Wesen den Begriff der Unabhängigkeit geschöpft hätte. Selbst also der Dogmatiker, der in der Spekulation das absolute Ich als Erklärungsgrund des empirischen Ich läugnet, bestätigt es in der That praktisch, da er bey dem empirischen Ich nicht stehen bleiben kann. Es ist daher keinesweges ein Bedürfniß des Geistes, sondern ein Bedürfniß des Her-

Herzens, dem schwachen, eingeschränkten Ich eine Stütze zu suchen.

Aber warum bleibt denn der Dogmatiker bey einem Etwas, bey dem Dinge an sich, stehen? Auch hier hält ihn ein Bedürfniß des Herzens fest. Der Mensch soll schlechterdings mit sich Eins werden. Seine Erkenntnisse sowohl, als seine Handlungen sollen ein System ausmachen; sie sollen sich alle auf einen festen Punkt gründen, und dadurch unter einander ein Ganzes bilden. Dies ist die Foderung des Grundgesetzes des menschlichen Geistes, der Freyheit, von der die Transscendental-Philosophie ausgehet. Dieser letzte Punkt ist bey dem Dogmatiker das Ding an sich. Wenn auch dadurch keine Harmonie zwischen dem Erkenntniß- und Willensvermögen gestiftet, sondern vielmehr beydes völlig grundlos, und entzweyet gelassen wird, so sieht doch der Dogmatiker das Ding an sich als den Punkt an, wodurch beydes verbunden zu werden scheint. Eine Verbindung muß gesucht werden, sie mag nun wirklich, oder bloß eingebildet seyn. Das liegt wesentlich in der Natur des menschlichen Geistes.

„Spinoza, sagt Fichte in der Wissenschaftslehre „S. 45., setzt den Grund der Einheit des Bewußt„seyns in eine Substanz, in welcher es sowohl der „Materie (der bestimmten Reihe der Vorstellungen)

„nach,

„nach, als auch der Form der Einheit nach nothwen-
„dig bestimmt ist. Aber ich frage ihn, was denn
„dasjenige sey, was wiederum den Grund der Noth-
„wendigkeit dieser Substanz enthalte, sowohl der Ma-
„terie (den verschiedenen in ihr enthaltenen Vorstel-
„lungsreihen), als ihrer Form nach (nach welcher in
„ihr alle mögliche Vorstellungsreihen erschöpft seyn,
„und ein vollständiges Ganzes ausmachen sollen).
„Für diese Nothwendigkeit giebt er mir weiter keinen
„Grund an, sondern sagt: Es sey schlechthin so, und
„er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas absolut
„erstes, eine höchste Einheit anzunehmen; aber wenn
„er das will, so hätte er ja gleich bey der ihm in
„dem Bewußtseyn gegebenen Einheit stehen bleiben
„sollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch hö-
„here zu erdichten, wozu ihn nichts trieb. Es würde
„sich schlechterdings nicht erklären lassen, sagt Fichte
„ferner S. 46. wie jemals ein Denker entweder über
„das Ich habe hinausgehen können, oder wie er,
„nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgend-
„wo habe stille stehen können, wenn wir nicht ein
„praktisches Datum, als vollkommenen Erklärungs-
„grund dieser Erscheinung anträfen. Ein praktisches
„Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie
„wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker
„über das Ich hinaustrieb, nämlich die Abhängigkeit
„unseres Ich, sofern es praktisch ist, von einem schlech-
„terdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden,

„und

„und insofern freyen Nicht-Ich; nämlich das Gefühl „einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles „Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich, wel„ches aber gar nicht etwa als Gegenstand eines Be„griffes etwas ist, das ist, sondern als Gegenstand „stand einer Idee, etwas, das da seyn soll, und „durch uns hervorgebracht werden soll."

§. 40.

Unter den Dogmatikern zeichnen sich vorzüglich die Materialisten, Idealisten, und Skeptiker überhaupt aus. Das Ding an sich kann, wie wir schon bemerkt haben, in doppelter Rücksicht betrachtet werden. Einmal als Ding an sich, insofern es wirklich unabhängig von dem Ich existiren soll, so, daß zu seinem Seyn kein Bewußtseyn der Intelligenz hinzugedacht zu werden braucht. So hält der gemeine Dogmatiker dafür, daß jedes Ding in Raum, und Zeit existire, und zwar unabhängig vom Ich, daß also Raum und Zeit etwas wirkliches sey (wenigstens muß er dieses annehmen, wenn er consequent seyn will), daß es Substanz sey, auf andere Dinge Causalität habe, kurz, daß ihm überhaupt nicht nur die durch die Kategorien a priori bestimmten, und also nothwendigen Prädikate, sondern auch die zufälligen, welche das Ding durch die individuelle Affektion des Gefühlvermögens erhält, unabhängig von dem vorstellenden Ich zu kom-

 men,

men, daß folglich das Ding nicht so, oder so ausfällt, weil die Vorstellung diese oder jene bestimmte Beschaffenheit hat, sondern daß umgekehrt die Vorstellung gerade so, und nicht anders ausfällt, weil das Ding an und für sich, unabhängig von der Vorstellung, oder dem Bewußtseyn, so, oder so beschaffen ist. Uebrigens giebt die Klasse von Dogmatikern, von welchen wir hier reden, doch zu, daß das Ding nicht insofern an sich ist, als es schlechthin absolut, von und durch sich selbst seyn, und folglich keines weitern Grundes außer sich bedürfen soll. Jedes Ding ist nach ihnen in einem andern Dinge gegründet, dieses wieder in einem andern, und so fort bis zum höchsten Dinge, zum Urdinge, das sie Gott nennen, das, nach ihnen, das eigentliche Ding an sich ist, weil es in keinem andern mehr gegründet ist, sondern schlechthin ist, weil es ist. Dieses Ding ist dann die Urquelle alles dessen, was außer demselben ist, nämlich der Geister- und Körperwelt.

§. 41.

Die Materialisten im strengsten Sinne, die auch zu den Dogmatikern gehören, weil sie das Bewußtseyn von einem Seyn, nicht aber von einem ursprünglichen Handeln herleiten, behaupten, daß die sichtbaren Dinge eigentlich an und für sich sind, wenigstens in ihrer Totalität gedacht; daß zur Möglichkeit ihres Seyns gar

gar kein unsichtbares Ding, als Urgrund der übrigen angenommen werden müsse; daß alles Denkbare Materie sey, und durch Materie bestimmt werde, daß folglich auch sogar das Bewußtseyn überhaupt, und jeder einzelne Gedanke ein Produkt der Materie sey. Die Dinge wirken auf uns, als auf Dinge, die mit ihnen homogener Natur sind, ein, und erzeugen durch die Wechselwirkung den Gedanken. Daß aber unter den Dingen, die wir kennen, nur der Mensch Bewußtseyn habe, das hängt von der Organisation desselben ab, die sich theils durch einen höhern Grad von Feinheit, und Reizbarkeit, theils durch die verschiedene Art der Composition der das Ganze ausmachenden Theile von der Organisation der übrigen Körper unterscheidet.

So wie aus der Berührung, und Erschütterung eines harmonisch gestimmten musikalischen Instrumentes Harmonie der Töne entstehet, so entstehet aus der Einwirkung der Dinge auf den menschlichen Körper der Gedanke, und das ganze harmonische Bewußtseyn. Das Bewußtseyn wird immer durch die Beschaffenheit des menschlichen Körpers, und der auf ihn einwirkenden Dinge bestimmt. Bey dem Embrio, und bey dem Kind in den ersten Monaten äußert sich noch kein Bewußtseyn, weil die Sinneswerkzeuge, und das ganze Nervensystem noch zu zart, und schwach sind, als daß die zum Bewußtseyn nöthige Gegenwirkung auf die

einwirkenden Gegenstände statt haben könnte. Das Bewußtseyn gewinnt an Stärke und Ausdehnung nach dem Verhältnisse des Wachsthumes, und der guten Beschaffenheit des Körpers. Bey Nervenschwachen Personen ist auch das Bewußtseyn schwach. Wird durch irgend eine Krankheit die Harmonie des Nervensystemes gestört, oder aufgehoben, so wird auch das Bewußtseyn nach demselben Verhältnisse verwirrt, oder gänzlich zerrüttet. Im höhereren Alter wird das Bewußtseyn immer schwächer, eben so, wie der Körper an Kraft verliert, bis endlich durch die gänzliche Zerrüttung der wesentlichen Theile der körperlichen Maschine, die bey dem Tode geschieht, das Bewußtseyn gänzlich aufhöret, so, wie auf einer Harfe alle Harmonie der Töne unmöglich gemacht ist, wenn alle Seiten abgesprungen sind.

Der Materialist, der wie jeder Dogmatiker vom Seyn ausgehet, um das Bewußtseyn zu erklären, hat insofern recht, daß alles, was bloß ist, was ursprünglich bloß als seyend, nicht aber als handelnd gedacht wird, Materie sey, als alles, dem bloß ein Seyn zukommt, nothwendig etwas im Raume Ausgedehntes seyn müsse. Denn, was bloß ist, muß als etwas Ruhendes, Bestehendes gedacht werden. Das Ruhende, und Bestehende aber erfodert ein Substrat, auf welchem, und in welchem es ruhet, — einen erfüllten Raum. Wir sind schlechterdings unfähig, etwas

was, was subsistirt, was Substanz ist, ohne Raum zu denken; eben so wenig sind wir fähig, es ohne bestimmten Raum zu denken; wir können ferner keinen bestimmten Raum denken, ohne andere Raumverhältnisse zu setzen, durch welche jener bestimmt wird. Diese setzen wieder andere Raumverhältnisse voraus, und so ins Unendliche. Der bestimmte Raum, den ein Bestehendes, eine Substanz einnimmt, ist der Ort. Alles, was einen Ort hat, ist Materie; alles also, was ist, was als ruhend, und bestehend gedacht wird, ist Materie. Folglich hat der Materialist, nach dem Grundsatze des Dogmatismus, der vom Seyn ausgehet, und das Bewußtseyn daraus erklären will, insofern recht, daß er nichts, als Materie annimmt, und die Geisterwelt gänzlich läugnet.

Aber er hat unrecht, wenn er glaubt, daß durch die Einwirkung der Dinge auf den menschlichen Körper, und der Gegenwirkung dieses auf jene, also durch Wechselwirkung das Bewußtseyn erklärt werden könne. Zur Möglichkeit des Bewußtseyns würde erfodert werden, daß etwas gesetzt würde, das diese Wechselwirkung, das Bestimmtseyn beobachten könnte, also etwas, das dem Körper gerade entgegengesetzt wäre, etwas absolut, und durch sich selbst thätiges, das, um thätig seyn zu können, keines Eindruckes, als Grundes bedarf, ein Etwas, das die absolute Kraft hat, frey aus sich heraus zu gehen, und in sich selbst

zurück

zurück zu kehren, worinn der Charakter der Intelligenz bestehet. Dieses Herausgehen aus sich selbst ist freylich nicht so zu verstehen, als wenn die Intelligenz ein Seyn ohne Bewußtseyn bestimmen, oder auch nur als möglich denken könnte, sondern nur, insofern sie, um ihre eigne Existenz setzen zu können, sich nothwendig etwas entgegen setzen muß. Die Intelligenz kann also nicht aus sich heraus treten, ohne in sich zurückzugehen, und nicht in sich zurück gehen, ohne herauszutreten. Beydes ist ein und derselbe Akt.

§. 42.

Dieses Etwas, das die Veränderungen in und außer sich beobachtet, das jedem möglichen Seyn zusieht, kann nicht selbst Materie seyn, weil die Materie an sich bloß ruhend ist, und eines Anstoßes von außen bedarf, um in Thätigkeit gesetzt zu werden; diese Thätigkeit aber gehet ebenfalls wieder nur nach außen, durch den Widerstand, den sie dem einzudringen strebenden Körper leistet; sie kann nicht in sich selbst zurücke kehren, um ein Bewußtseyn selbstthätig hervorzubringen. Die Vergleichung mit einem musikalischen Instrumente, in welchem durch fremde Berührung eine Harmonie hervorgebracht wird, paßt gar nicht hieher, und beweiset gerade das Gegentheil von dem, was bewiesen werden soll. Wo ist denn diese Harmonie? Ist sie in dem Instrumente selbst? Ist sich dieses der

Har-

Harmonie bewußt? Keineswegs. Es muß eine Intelligenz hinzugedacht werden, die diese Harmonie hervorbringt, und sich derselben bewußt wird. Es giebt keine Harmonie an sich. So wie das Instrument, und die Berührung desselben zwar die Bedingung, aber nicht der Grund der Harmonie ist, welcher letztere bloß in der Intelligenz zu suchen ist, so ist der menschliche Körper, und die übrige Körperwelt zwar die Bedingung, aber nicht der Grund des Bewußtseyns.

§. 43.

Ein ganz entgegengesetzter Weg, den der Dogmatismus einschlägt, ist der des transscendenten Idealismus. Der Idealist sieht aus völlig überzeugenden, und unwiderleglichen Gründen ein, daß das Ich, und das Ding (im dogmatischen Sinne) in zwey Welten liegen, zwischen welchen es schlechterdings keine Brücke gebe, so, daß man von dem einen zu dem andern übergehen könne; daß die Vorstellung, und mit ihr das Bewußtseyn, als der Innbegriff der ganzen Erfahrung sich schlechterdings nicht aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklären lasse, sondern vielmehr dadurch unmöglich gemacht werde; ja daß das Ich, und das Ding gar nicht mit einander bestehen können, und daß folglich das Ich, oder das Ding aufgehoben werden müsse.

Da ihm nun einer Seits der Dogmatismus in Rücksicht auf den Erklärungrgrund der Erfahrung als unbefriedigend, ja als widersprechend erscheinet; anderer Seits aber die Selbstständigkeit des Ich zu viel Interesse für ihn hat, und als der einzig mögliche Erklärungs- und Bestimmungsgrund übrig zu bleiben scheint, so erklärt er das Daseyn der Dinge außer ihm als bloße Täuschung, und als bloßes Produkt seines freyen, von allen Dingen unabhängigen Ich. Die Dinge sind ihm bloße Vorstellungen, hervorgebracht von dem Vorstellenden, und weiter nichts. Das Ich bestimmt mit schöpferischer Kraft alles, was im Bewußtseyn, als dem Ich, entgegengesetzt vorkommt, ohne von diesem auf irgend eine Art bestimmt zu werden. In seinen Augen hat nur das Ich Realität; alles aber, was als bestimmt erscheint, also die ganze Außenwelt, ist ein Accidenz des bestimmenden Ich. Es giebt kein Nicht-Ich, das unabhängig von dem Ich, dem freyen Streben des Ich widerstehet, und dadurch seine Realität bewähret, als etwas, über dessen Wesen die Freyheit in Ewigkeit nichts vermag.

Der Idealist läugnet nicht, daß in unserm Bewußtseyn eine n o t h w e n d i g e Vorstellung der Dinge als real vorkomme; allein da er (auf dem dogmatischen Standpunkte) mit der Annahme der Realität der Dinge die Realität des Ich aufopfern müßte, und doch dadurch für die Erklärung der Erfahrung nichts

gewonnen würde, indem aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich keine Vorstellung entstehen kann: so sieht er sich genöthigt, den Knoten vielmehr zu zerhauen, als zu lösen, indem er die im Bewußtseyn vorkommende Realität der Dinge als bloße Täuschung erklärt, um die Realität des Ich, woran ihm alles gelegen ist, zu sichern. Aber eben darum ist auch sein System unvollständig; es wird dadurch nicht alles erklärt, was erklärt werden sollte. Es erklärt bloß in gewisser Rücksicht die Vorstellungen, die von dem Gefühle der Freyheit begleitet sind; keinesweges aber diejenigen, die als nothwendig, und durch etwas anders, als durch das Ich, bestimmt in dem Bewußtseyn vorkommen. In dem Systeme der Idealisten giebt es bloß Freyheit, aber keine Abhängigkeit, da doch diese eben sowohl, als jene eine unläugbare Thatsache des Bewußtseyns ist. Es ist daher nothwendig atheistisch, wie dasjenige System, das von Naturnothwendigkeit ausgehet, wodurch die Freyheit aufgehoben wird. Der Glaube an Gott kann nur in dem Systeme statt haben, das Freyheit und Naturnothwendigkeit unzertrennlich mit einander vereinigt, so, daß weder Freyheit ohne Naturnothwendigkeit, noch diese ohne jene gedacht werden kann. Diese Synthesis beyder liegt in der Natur der Intelligenz, die in dem idealistischen, so wie in dem realistischen Dogmatismus völlig verkannt wird. —

In wiefern also das Wesen der Philosophie darinn besteht, daß sie einen höchsten, völlig zureichenden Erklärungsgrund für diese beyden, einzig möglichen, allgemeinsten Thatsachen des Bewußtseyns, welche das ganze Gebiet der Erfahrung umfassen, aufstellen soll, insofern kann der transscendente Idealismus auf den Namen Philosophie, als Wissenschaft alles Wissens, nicht Anspruch machen.

§. 44.

Aber selbst die Freyheit, die doch in dem System des Idealismus alles in allem seyn soll, kann sich in demselben nicht behaupten, sondern geht sogleich, als sie gesetzt wird, unwiederbringlich verlohren. Der Idealist will nichts, als die Realität des Ich gelten lassen. Alles, was außer dem Ich ist, soll ein bloßes Produkt des vollstellenden Ich, und also außer dieser bloß idealen Realität nichts, als Täuschung und Schein seyn. Nur die Existenz des Ich, als eines ganz geistigen Gegenstandes, ist gewiß; was außer dem Ich seyn soll, ist nichts, als Vorstellung, der nichts Reales entspricht. Aber wie ist denn das bestimmte Vorstellen möglich, und da jedes Vorstellen bestimmt ist, wie ist das Vorstellen, oder Bewußtseyn überhaupt möglich? Der Idealist ist gezwungen, dasselbe entweder aus einem bloßen ursprünglichen Seyn, oder Handeln des Ich zu erklären. Aber

keines

keines von beyden kann in dem Sinne, nach welchem es der Idealist nimmt, als Erklärungsgrund aufgestellt werden.

§. 45.

Das Vorstellen kann zum ersten nicht erklärt werden aus einem bloßen Seyn des Ich (aus dem Ich, als Substanz gedacht). Jedes Vorstellen ist ein selbstthätiges Handeln, das auf keine Art gegeben werden kann. Der Idealist läugnet daher die Existenz der Dinge, weil aus ihrer Einwirkung auf das Ich kein Vorstellen entstehen kann, ja weil gar keine Einwirkung der Materie auf den Geist denkbar ist. Setzt er nun das Wesen des Ich in ein ursprüngliches Seyn, aus welchem erst ein selbstthätiges Handeln hervorgehen soll, so macht er dadurch das Ich seinem ursprünglichen Wesen nach zur Materie, und behauptet, daß die Materie selbst zum Geiste werden kann. Das Seyn ist dem Handeln, nach diesem Gesichtspunkte, absolut entgegengesetzt; es ist das bloße Gegentheil des Handelns. Die Begriffe, Substanz, und Vorstellen enthalten einen absoluten Widerspruch. Wie kann nun der Idealist das Ich als eine vorstellende Substanz charakterisiren, und behaupten, daß es keine andere Realität geben könne, als vorstellende Substanzen? So ist also nur das real, was sich absolut widerspricht. Das ist mehr, als

eine

eine Schöpfung aus Nichts, das als ein bloßer Mangel des Seyns gedacht wird. Das Nichts ist hier eine absolute Unmöglichkeit des Seyns — ein wahrer Widerspruch. Das Ich soll ursprünglich erst seyn, und dann erst handeln, oder vorstellen. Das Wesen des Ich an sich besteht in einem ursprünglichen Seyn; das vorstellende (handelnde) Ich ist nur die Erscheinung jenes Seyns, das schlechthin unzugänglich ist. Das Vorstellen ist durch jenes Seyn schlechthin bestimmt; es kann sich nicht selbst bestimmen ohne Voraussetzung des todten Seyns. Da nun kein Willensentschluß denkbar ist ohne Vorstellen (ohne Zweckbegriff), so ist auch jeder Willensakt eben so nothwendig durch ein fatales, also schlechterdings nicht freyes Seyn bestimmt, wie im Materialismus, nur daß das Seyn, als der absolute Grund des Vorstellens, in dem letzteren gesezt wird in das Ding außer dem Ich, in dem Idealismus aber in das Ich selbst. Für die Freyheit sind beyde Behauptungen der Tod. Der Idealismus erscheint hier noch unvernünftiger, und zweckwidriger, als der Materialismus selbst. Denn wenn doch einmal das Seyn der Grund des Vorstellens seyn soll, so ist es weit vernünftiger, ein doppeltes Seyn, nämlich eines, das dem Dinge außer dem Ich, und eines, das dem Ich eigen seyn soll, zu setzen, als nur das Seyn des Ich gelten zu lassen, und das andere Seyn als bloße Täuschung zu erklären; indem durch diese letztere Behauptung dem Zeugnisse

nisse des gemeinen Bewußtseyns, das sich auf das eine Seyn, wie auf das andere bezieht, die widernatürlichste Gewalt geschieht, statt daß die Behauptung des Materialisten mit jenem Zeugnisse übereinstimmt. Es wird freylich weder durch die erste, noch die zweyte Behauptung das Bewußtseyn erkläret, und in dieser Rücksicht ist das System des Idealismus eben so wenig Philosophie, als das des Materialismus; aber in dem letzteren wird doch das Bewußtseyn, so zu sagen, nicht zerfleischet, und auseinander gerissen, und daher der natürliche Verstand nicht so sehr, und empfindlich beleidigt, als in dem ersten.

§. 46.

Es hilft für die Selbstständigkeit, oder Freyheit des Ich nichts, wenn der Idealismus, wie er in dem Leibnitzischen System verfährt, seine Zuflucht zu einem höheren, und in der Stufenleiter des vorstellenden Seyns absolut letzten Seyn, zur Gottheit nimmt, um das abhängige Seyn des Ich darinn zu begründen. Denn alsdenn wird das Ich, wie bey Spinoza, ein Accidenz der Gottheit. Die Freyheit desselben wird ein bloßes Bestimmtseyn, hervor gebracht, und bestimmt durch die Gottheit. Es ist kein einziger selbstständiger Willensakt des Ich denkbar. Alles sein Wollen, es mag nun moralisch gut, oder moralisch böse seyn, ist ein Bewirktes der Gottheit.

Und

Und so wird selbst Gott zu einem abscheulichen Götzen herabgewürdigt, der nach bloßer Laune bald gut, bald böse, bald vernünftig, bald unvernünftig handelt, und dann mit eben der Laune seine eignen Handlungen in dem Ich, das er bloß als Instrument gebraucht, und das daher gar keinen Theil an denselben haben kann, entweder ewig belohnt, oder auf die schrecklichste, und gegen sich selbst unversönliche Art ewig bestraft. Die Theologen, die nur die bösen Handlungen dem Ich zuschreiben, und daher die Strafgerechtigkeit Gottes auch bey der Annahme ewiger Höllenstrafen vertheidigen wollen, machen sich in den Augen der Vernunft nur lächerlich, und zeigen in der That, daß sie die Hälfte ihres Kopfes in den Grillenfängereyen der unbedingten Gnade, und des Reiches der Gnadenwahl verlohren, und daher nur Bruchstücke von Gedanken hervorbringen können. Wer schlechterdings unfähig ist, eine moralisch gute Handlung zu setzen, ist auch nicht fähig, eine böse zu setzen, so wenig, als das bloße Ding, das sich nicht selbst bestimmen kann, dem daher Freyheit absolut abgesprochen werden muß. Wenn nun in dem Falle, daß alle guten Handlungen des Menschen der Gottheit, als der wirkenden Ursache, einzig zugeschrieben werden müssen, derselben auch eben darum alle bösen zuzuschreiben sind, so mögen sie vor dem Richterstuhle der Vernunft alle die Lobeserhebungen der Gottheit in Rücksicht auf seine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, Erbarmung —, womit sie ihre Pre-

dig-

digten bis zum Ekel erfüllen, verantworten. Ist Gott wirklich das, was sie nach der eben angeführten Behauptung aus ihm machen, so ist all ihr Lobpreisen Gottes nichts, als die niederträchtigste Art von Schmeicheley, die man an einen allmächtigen Tyrannen verschwendet, den man selbst durch die Grundbestimmung, die man von ihm giebt, als solchen charakterisirt, aber eben darum unaufhörlich lobt, und fächelt, damit man nicht, auch ohne seine Schuld, das Opfer seiner Tyranney werde. Die Theologen sind einem Volke in Sibirien gleich, das seinen guten Gott unaufhörlich mit dem herzlichen Stoßgebethlein begrüßet: „Lieber Kutai! schlag mich doch — nicht „todt!" — Wahr und treffend ist, was Fichte von solchen Theologen in seiner Appellation an das Publikum sagt: „In diesem Systeme wird Gott „ohne Unterlaß gelobt, und gepriesen, wie kein rechtlicher Mensch sich selbst möchte preisen lassen. Da „ist nur immer die Rede von seiner Güte, und wieder von seiner Güte. — — Und was noch das „Heilloseste dabey ist, sie glauben es selbst nicht, indem sie es sagen, sondern meynen nur, daß das ihr „Gott gern höre, und wollen ihm nach dem Munde „reden." — Es ist ekelhaft, solche Menschen Fichten des Atheismus beschuldigen hören, die, wenn sie nicht von jeher mit radikaler Blindheil geschlagen wären, nothwendig einsehen müßten, daß ihr Gott der verabscheuungswürdigste Götze nach ihren eignen

Grund-

Grundsätzen sey. Schon Jesus schildert sie als Menschen, deren Erbübel Blindheit sey. „Lasset sie, „sagt er. Sie sind Blinde, und Führer der „Blinden."

§. 47.

Wenn der Idealist consequent seyn will, so muß er behaupten, daß das Ich ein bloßes reines Handeln, dem gar kein Seyn zukomme, sey. Aber nach dieser Behauptung läßt sich das Vorstellen eben so wenig erklären, als nach der ersten. Denn im Vorstellen ist Handeln, und Seyn unzertrennlich vereinigt. Beydes ist hier bestimmt; und daher muß beydes erklärt werden. Das bloße absolute Handeln, wenn es nicht bestimmt wird, kann nie ein Erklärungsgrund irgend eines bestimmten Etwas werden. Das absolute Handeln, isolirt, und ohne Seyn gedacht, giebt nicht den Begriff eines Ich (eines Vorstellenden, Bewußtseyenden, das immer nothwendig beschränkt ist; das Seyn ist aber nichts, als die Beschränktheit); sondern es ist die undenkbare Idee der Gottheit, deren Absolutheit nicht darinn zu setzen ist, daß sie ihre eignen Schranken bestimmen könne, wie dieß der Fall beym Ich ist; sondern darinn, daß sie gar keine Schranken hat, sondern durchaus unbeschränkt, und übersinnlich ist. Die Gottheit muß zwar als ein Princip vorgestellt werden, das durchaus absolut, und doch intelli-

gent

gent zugleich ist. Wie ist dies möglich? Die theoretische Vernunft sieht hier gar keine Möglichkeit ein. Bewußtseyn, und absolute Schrankenlosigkeit ist vielmehr allen ihren Gesetzen zufolge ein Widerspruch. Und so müßte auch die Realität dieser Idee schlechterdings, als etwas Widersprechendes geläugnet werden, wenn die ursprüngliche Vernunft bloß theoretisch wäre. Der Atheismus ist für alle die unvermeidlich, welche nicht über die Schranken der theoretischen (bloß vorstellenden) Vernunft hinaus gehen, die das Wesen der Vernunft ursprünglich in das Denken setzen, und daher behaupten, daß Gott als etwas Denkbares müsse gedacht werden können. Nur dadurch, daß behauptet wird, Gott könne schlechterdings nicht gedacht werden, und daß die Idee von ihm ein bloßes Produkt der rein praktischenVernunft, die das Denken erst möglich macht, sey, ist die Realität dieser Idee so gewiß, als die Realität des Ich, und Nicht-Ich, und gegen jeden möglichen Einwurf der theoretischen Vernunft für immer sicher gestellt. Die Gesetze der rein praktischen Vernunft sind denen der theoretischen ganz entgegen gesetzt. Die rein praktische Vernunft stellt z. B. den Satz auf: Nur das, was ursprünglich nicht ist (das bloße Handeln), kann der Grund dessen seyn, was ist. Die theoretische Vernunft stellt dagegen den Satz auf: Nur das, was ursprünglich ist, kann als der Grund eines anderen Seyns, das bestimmt ist, seyn. Und denn: Was handelt, muß zuvor erst seyn. Aber auf dem

höchsten Standpunkte der Transcendental-Philosophie sieht man, daß das Seyn nur die sinnliche Ansicht der Vernunft, als bloßer Erscheinung sey; das Handeln aber den ursprünglichen Charakter der Vernunft an sich ausdrücke. Aus diesen beyden einander entgegen gesetzten Ansichten entstehen nun auch ganz natürlich verschiedene, eben so einander entgegen gesetzte Gesetze der Vernunft, insofern sie theils als rein praktisch, theils als bloß theoretisch gedacht wird. Es ist aber klar, daß das, was an sich ist, nicht nach dem, was es als bloße Erscheinung ist, sondern daß vielmehr das letztere nach dem erstern bestimmt werden müsse. Die theoretische Vernunft muß also nach der rein praktischen bestimmt werden. Sie muß sich bescheiden, daß ihre Gesetze nicht auf dem Gebiete des schlechthin Uebersinnlichen gelten, daß folglich das, was sich auf ihrem Gebiete widerspricht, sich darum nicht widerspreche, wenn es nach einer ganz andern Ansicht, nämlich der des Uebersinnlichen, betrachtet wird. Ihre Gesetze müssen vielmehr erst aus dem schlechthin Uebersinnlichen abgeleitet, und für ein gewisses Gebiet, das sie nicht überschreiten darf, sanktionirt werden. Nur insofern, als sie dieselben auf diesem Gebiete richtig anwendet, widerspricht sie sich nicht. Sobald sie aber dieses Gebiet überschreitet, und ihre Gesetze in dem Lande des schlechthin Uebersinnlichen geltend machen will, so geräth sie nothwendig in ein Labyrinth von Widersprüchen, aus denen sie sich gar nicht mehr heraus-

aus-

auswickeln kann, so lange sie sich nicht durch die rein praktische Vernunft berichtigen läßt. Sie mag in diesem Falle Satz, oder Gegensatz behaupten, so ist der Widerspruch eben so unvermeidlich, weil etwas Widersprechendes zum Grunde gelegt wird. Ich mag z. B. von einem Beweise sagen, er sey grün, oder nicht grün, so ist die eine Behauptung so unsinnig, als die andere, weil ein färbiger Beweis überhaupt ein Widerspruch ist. Eben so kommt immer ein Widerspruch heraus, wenn ich das schlechthin Absolute, das als ein bloßes Handeln bestimmt werden muß, dem folglich das Seyn überhaupt widerspricht, durch irgend eine Art des Seyns, es mag dieselbe in einem positiven Satze, oder dem geraden Gegentheile desselben ausgedrückt werden, bestimmen will. Es passet auf das schlechthin Absolute kein einziges Prädikat, durch die Kategorien bestimmt. Es kann daher gar nicht gedacht werden, als etwas Denkbares, sondern als etwas allen Gesetzen des Denkens Widersprechendes. Selbst durch diese Bestimmung ist es noch unrichtig bestimmt. Denn wenn ich von dem schlechthin Absoluten sage: Es muß als etwas allen Gesetzen des Denkens Widersprechendes gedacht werden, so wird schon durch den Ausdruck Etwas die Idee des schlechthin Absoluten aufgehoben; es wird als ein bestimmtes Seyn zu einem Begriffe herabgesetzt. Denn eben darum, weil von dem schlechthin Absoluten die Rede seyn soll, darf von keinem Etwas die Rede

 seyn.

seyn. Das schlechthin Absolute ist weder ein Etwas, noch ein Nichts; es ist weder Einheit, noch Vielheit, nach Allheit, noch das Gegentheil davon; es ist weder Realität, noch Negation, noch Limitation; weder Substanz, noch Accidenz, weder Ursache, noch Bewirktes, noch steht es mit irgend Etwas in Wechselwirkung; es kömmt ihm endlich weder ein mögliches, noch wirkliches, noch nothwendiges Seyn zu. Es kann also schlechterdings nicht als ein Etwas, es mag dieses bestimmt werden, wie man immer will, nach allen möglichen Denkgesetzen, weder als ein denkbares, noch undenkbares Etwas gedacht werden, weil es auf keine Art ein Etwas ist. Und doch bin ich absolut an den Begriff Etwas gebunden, wenn ich darüber reflektiren, oder davon sprechen will, um anderen mich verständlich zu machen, wenn ich ihnen meine Idee von dem Absoluten beschreiben will. Ich kann hier auf keine Art aus dem Gebiete der theoretischen Vernunft treten; sie verfolgt mich mit ihren Gesetzen bis in das Gebiet des schlechthin Uebersinnlichen, sobald ich das Uebersinnliche bestimmen will. Ich sehe mich gezwungen, demselben, um es nicht in die Sphäre der sinnlichen, oder bestimmbaren Gegenstände zu versetzen, und dadurch sein Wesen zu vernichten, alles mögliche Seyn abzusprechen. Und was ist es denn, wenn ihm gar kein Seyn zukommt? Es ist ein bloßes Handeln ohne alles Seyn. Dadurch, daß ich sage, es ist das bloße Gegentheil von allem

Seyn,

Seyn, schreibe ich ihm aber ein Seyn zu; ich sage ja: es ist. Zu diesem scheinbaren Widerspruch bin ich schlechthin gezwungen, weil die rein praktische Vernunft zugleich theoretisch ist, und ihre absoluten Postulate, die allem Seyn entgegengesetzt sind, nur durch ein Seyn ausdrücken kann. Eben so muß ich dem absolut Übersinnlichen alle Realität absprechen, weil dieselbe nur dem Bestimmbaren, und Bestimmten, es mag durch sich selbst, wie das Ich, oder nicht durch sich selbst, wie das Nicht-Ich bestimmt seyn, zukommen kann: und doch bin ich zugleich gezwungen, das, was in keinem denkbaren Sinne, Realität seyn kann, als den Grund aller Realität, folglich als absolute Realität zu setzen. Absolute Realität, wovon die Transcendental-Philosophie ausgehet, und wohin sie, als letzterm Ziele, zurückkehrt, ist ein absoluter Widerspruch vor dem Tribunal der theoretischen Vernunft, wenn die Vernunft bloß theoretisch ist. Denn absolute Realität ist eine Realität, die keine Realität ist, also eine Einheit, die keine Einheit, ein Etwas, das kein Etwas, eine Substanz, Causalität, Wechselwirkung, Seyn, die keine Substanz, keine Causalität, keine Wechselwirkung, kein Seyn ist. Aber die theoretische Vernunft muß wissen, daß sie von der rein praktischen abhänge; daß die Ideen der rein praktischen, wenn sie gedacht, oder durch Gedankenzeichen (durch Wörter) dargestellt werden sollen, zwar zu Begriffen herab gestimmt,

aber

aber ganz denselben Begriffen zuwider vorgestellt werden müssen, wenn sie ihren Charakter nicht verlieren, und die theoretische Vernunft selbst täuschen sollen. Die Ideen können nur durch die Phantasie, die durchaus frey ist, und ins Unendliche fortschwebt, keineswegs aber durch den Verstand, aufgefaßt, und festgehalten werden. Die theoretische Vernunft muß nach den Foderungen der rein praktischen erst berichtigt werden. Dieß geschieht dadurch, daß sie die Idee des Absoluten vermittelst der ins Unendliche strebenden Phantasie rein auffaßt, und einsieht, daß darum, weil sie gezwungen ist, das Absolute im Denken zu beschränken, dasselbe an sich gerade nicht beschränkt seyn müsse; daß folglich der Widerspruch nur scheinbar sey. Sie muß überzeugt seyn, daß das, was die Vernunft ihrem ursprünglichen Charakter nach fodert, von ihr, auch den Denkgesetzen zuwider, absolut angenommen werden müsse, weil sie sonst das Denken selbst nicht erklären kann. Soll das Absolute der Grund alles Bestimmten seyn, so ist es ganz natürlich, daß es dem letzteren entgegen gesetzt seyn müsse, weil der Grund außer der Sphäre des Begründeten liegen, und daher durch die Prädikate des letzteren nicht bezeichnet werden kann. Ist jedoch kein anderes Mittel da, den Charakter des Absoluten zu bezeichnen, als durch die Prädikate des Bestimmten, indem es, so bald es gedacht werden soll, den Gesetzen des Denkens unterworfen wird: so müssen jene Prädikate bis zum Charakter

des

des Absoluten, des Undenkbaren, und den Gesetzen des Denkens Widersprechenden gesteigert werden, wenn die Idee des Absoluten nicht vertilgt werden soll. Die Prädikate, durch die Kategorien bestimmt, die sonst nur auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar sind, müssen zu lauter Ideen (theoretischen Widersprüchen) erhoben werden, damit sie auf das Absolute passen. Ohne Idee ist gar kein Begriff möglich. So wie nun die theoretische Vernunft Begriffe annimmt, muß sie auch Ideen annehmen; daher muß sie auch, um die Möglichkeit der Begriffe nicht zu vernichten, die Ideen den Gesetzen der Begriffe zuwider bestimmen. Die rein praktische Vernunft ist die einzige Quelle der Ideen, so wie die theoretische Vernunft der Sitz, und das Vermögen der Begriffe ist. Die letztere ist daher der ersteren schlechthin unterworfen; sie kann hier nach keinem Grunde fragen, sondern sie muß den absoluten Foderungen der rein praktischen Vernunft bloß glauben. Will sie in Absicht auf das, was die rein praktische Vernunft fodert, fragen: Wie ist dies möglich? so widerspricht sie sich selbst, weil sie wissen muß, daß da, wo gar kein Grund denkbar ist, wenn es nämlich das schlechthin Absolute betrifft, jede Frage nach einem Grunde als ein Widerspruch angesehen werden muß.

Auf solche Art läßt sich auch der scheinbare Widerspruch lösen, den die theoretische Vernunft in Absicht auf Gott finden will, wenn von ihm behauptet

wird,

wird, daß er nicht gedacht werden könne, und doch gedacht werden müsse. Gott kann nicht gedacht werden, heißt: Es giebt weder in dem Gebiete der bloßen Dinge, noch in dem der beschränkten Vernunftwesen ein Etwas, das als ein Prädikat Gott beygelegt, wodurch sein Wesen bestimmt werden könnte. Abrr eben dadurch, daß behauptet wird, Gott könne nicht gedacht werden, wird er wirklich gedacht, als etwas, das von der Sphäre alles denkbaren ausgeschlossen, und daher als schlechthin undenkbar, und unbegreiflich gedacht wird. Gott muß gedacht werden heißt: Die Idee, die unter dem Ausdrucke Gott bezeichnet werden soll, liegt in der Natur des beschränkten Vernunftwesens (der Ichheit), so daß sich jenes gar nicht setzen kann, ohne zugleich das absolut Unbeschränkte, und daher Undenkbare (weil das Denkbare nur entweder Ich, oder Nicht-Ich ist) als den absoluten Grund aller denkbaren Realität mit zu setzen; eben so, wie nichts Endliches (z. B. kein bestimmter Raum) gedacht werden kann, ohne daß zugleich das Unendliche (der unbegränzte Raum) mit gedacht wird. Das Unendliche ist der absolut nothwendige Maaßstab alles Endlichen überhaupt. Das Unendliche kann daher nicht gedacht werden, und muß doch zugleich gedacht werden. Es kann nicht gedacht werden durch einen Begriff, weil sich dieser nothwendig immer auf etwas Endliches beziehet; sondern es muß gedacht werden durch eine Idee, die alles Endliche überschreitet, folglich

lich als undenkbar. All unser Denken geschieht durch Gegensatz. So wie aber das Denken immer nur ein Bestimmen ist, und folglich gar nichts gedacht werden kann, als denkbar, ohne daß ein bestimmtes Etwas gedacht wird, so kann das Unendliche, das mit dem Begriffe des Endlichen immer zugleich gedacht werden muß, nur als undenkbar, das folglich von dem Gebiete alles Denkbaren ausgeschlossen wird, gedacht werden. In eben den Sinne also, in welchem von dem Unendlichen überhaupt (z. B. von der unendlichen Zeit, und dem unendlichen Raum) gesagt wird, daß es nicht gedacht werden könne, und doch als nothwendige Bedingung alles Denkens gedacht werden müsse, wird auch von Gott gesagt, daß er nicht gedacht werden könne, und doch gedacht werden müsse.

§. 47.

Man mag nun das Bewußtseyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich, wie im Materialismus, oder aus der Absolutheit des Ich selbst ohne weitere Bedingung, wie im transcendenten Idealismus geschieht, erklären, so wird nicht nur nicht erklärt, was erklärt werden soll, sondern man geräth auch nothwendig in die Schlingen des Fatalismus, und Atheismus. Die Philosophie soll das ganze Bewußtseyn, folglich die innere, und äußere Erfahrung, oder das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und Na-

tur-

turnothwendigkeit erklären. In dem Idealismus wird ausdrücklich die äußere, und in dem Materialismus die innere Erfahrung als Täuschung, und Schein erklärt. Aber es ist schlechthin keine Freyheit denkbar ohne Naturnothwendigkeit, und keine Naturnothwendigkeit ohne Freyheit. Folglich wird in beyden Systemen nicht nur ein Theil des Bewußtseyns, sondern das ganze Bewußtseyn aufgehoben. Das Bewußtseyn ist ein organisches Ganze, von welchem sich kein Theil trennen läßt, ohne daß das Wesen desselben vernichtet wird. Die Freyheit ist zwar ihr eigner Grund; aber sie bedarf einer Bedingung außer sich. Sie ist ein Selbstbestimmen, das auf keine Art von außen gegeben, oder hervorgebracht werden kann. Aber das Selbstbestimmen ist unmöglich, wenn nicht nebst der Freyheit etwas gesetzt wird, daß das Gegentheil der Freyheit ist, und als die nothwendige Bedingung (nicht Grund) des Selbstbestimmens angesehen wird. Die Freyheit insofern sie denkbar ist, ist nothwendig absolut, und beschränkt zugleich. Sie ist ein Wirken, das immer mit dem Objektiven im Kampfe liegt. Das Objektive kann nie aufgehoben werden, ohne daß die Freyheit selbst aufgehoben wird. Das Objektive ist das Materiale der Freyheit, an das sie schlechthin, als an die absolute Bedingung des Wirkens gebunden ist. Das Wirken kann durch die Materie nicht gegeben werden, aber es kann sich ohne Materie nicht bestimmen. Das Wesen der denkbaren

ren

ren Freyheit bestehet darinn, daß sie ihre Schranken selbst bestimmen kann. Wo also keine Schranken sind, da läßt sich nichts bestimmen; es fehlet das Materiale der Bestimmbarkeit; folglich fällt auch das Selbstbestimmen weg. Daraus folgt, daß obgleich der Idealismus keine andere Realität zugiebt, als die der Freyheit, er dennoch die Möglichkeit derselben schlechterdings aufhebt.

§. 48.

Der Materialismus läßt keine andere Realität gelten, als die der bloßen Materie, deren Wesen nicht in Freyheit, sondern Naturnothwendigkeit bestehet. Aber die Materie kann sich schlechthin nicht selbst bestimmen; sie kann nur gedacht werden als ein bloßes Bestimmtwerden. Durch die Organisation, zu welcher der Materialist seine Zuflucht nimmt, um das Bewußtseyn, das offenbar ein Selbstbestimmen ist, zu erklären, wird das Wesen der Materie nicht aufgehoben; und es kann dadurch nichts in dieselbe gebracht werden, das ihrem Wesen absolut entgegengesetzt ist. Es fehlt hier an dem absoluten Princip des Bewußtseyns. Es wird nur die Bedingung, nicht aber der Grund desselben gesetzt. Es wird folglich nicht bloß das Bewußtseyn von Freyheit, sondern auch das Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit aufgehoben. Zudem ist gar kein Bestimmen möglich ohne Gegensatz.

Das

Das Entgegengesetzte muß eben so wohl seyn, als das Gesetzte. Denn das Entgegensetzen ist von dem Setzen, folglich auch das Entgegengesetzte von dem Gesetzten nur in der Ansicht verschieden. So wie ich etwas setze, muß ich dem Gesetzten etwas entgegensetzen. Das Gesetzte ist aber selbst entgegengesetzt dem Entgegengesetzten; denn sonst wäre es mit demselben Eins. Es kommt nur darauf an, auf welchen Punkt ich zuerst reflektire. Das, worauf ich zuerst reflektire, ist das Gesetzte; und das, worauf ich nothwendig durch die Reflexion übergehe, ist das Entgegengesetzte. Ich kann aber zuerst auf das zweyte reflektiren, und so ist die Ansicht ganz umgekehrt. Kurz es ist schlechthin unmöglich, daß irgend etwas Absolutes, isolirt gesetzt — es mag Ich, oder Nicht-Ich, Freyheit, oder Naturnothwendigkeit seyn — bestimmt werden könne. Zu jedem Bestimmen gehört nothwendig dreyerley: nämlich ein Bestimmendes, und dann zwey Entgegengesetzte, als die zu bestimmenden Quanta. Durch das bloß Gesetzte, es mag als gesetzt, oder entgegengesetzt betrachtet werden, läßt sich das Setzen, als absolutes Bestimmen nicht erklären. Soll das Bewußtseyn erklärt werden, so muß nebst dem Ich, und Nicht-Ich, welches beydes als bloß gesetzt, oder gegeben in dem gemeinen Bewußtseyn vorkommt, noch ein absolutes Princip, welches nach dem Charakter der Absolutheit im Bewußtseyn nicht vorkommen kann, hinzugedacht werden,

wodurch das Ich, und Nicht-Ich gesetzt werde. Das Absolute kann nie als gesetzt vorkommen, weil es jedem Gesetzten vorausgesetzt werden muß. Das gesetzte Ich setzt ein absolutes Ich voraus, das sich selbst setzt. Das gesetzte Nicht-Ich als das Correlat des gesetzten Ich setzt also ebenfalls jenes absolute Ich voraus, weil nur unter der Bedingung ein Nicht-Ich gesetzt werden kann, als ein Ich gesetzt ist. Durch das absolute Ich, das sich selbst, und zugleich dadurch das Nicht-Ich setzt, verliert beydes, sowohl das Ich, als Nicht-Ich den Charakter der Absolutheit; beydes wird ein bestimmtes Etwas, und setzt ein Etwas voraus, das kein Etwas ist, indem es als das absolut bestimmende Princip jedes bestimmten Etwas angesehen werden muß.

§. 49.

Selbst wenn ich das Absolute vorstellen will, so wird es in der Vorstellung ein Etwas, das, wenn es richtig gedacht werden soll, als ein Etwas gedacht werden muß, das kein Etwas ist, weil es als der absolute Grund jedes Etwas zu bestimmen ist. Also kann das Absolute, als solches, nie in dem Bewußtseyn vorkommen, sondern es muß immer demselben vorausgesetzt werden. Selbst dem Absoluten, als einem bestimmten Etwas, muß ein Absolutes, das kein Etwas ist, vorausgesetzt werden. Das Absolute, insofern

sofern es vorgestellt, und gedacht wird, kommt nothwendig in einem doppelten Charakter, der sich nach der Ansicht der theoretischen Vernunft widerspricht, vor, nämlich als das Bestimmende, und Bestimmte, als Freyheit, und Naturnothwendigkeit. Dieser scheinbar widersprechende Charakter des Absoluten liegt in der Natur der Intelligenz, die als ein intelligentes Handeln gedacht werden muß. Das Handeln wird sich seiner selbst bewußt; so wie es sich seiner bewußt wird, erscheint es im Bewußtseyn als Objekt, als das Gegentheil von Handeln. Diese Täuschung ist auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseyns unvermeidlich. Bleibt man hier stehen, so ist das Ich ein bloßes Etwas — ein Bestimmtes; das Handeln, das Selbstbestimmen, daß sich in der nothwendigen Selbstanschauung selbst zum Objekt macht, und folglich nur nach der sinnlichen Ansicht als Objekt erscheint, ursprünglich aber nichts als Handeln ist, — verschwindet. Das Handeln kommt im Bewußtseyn nothwendig als ein Etwas, also als das Gegentheil des Handels vor; es wird eine bloße Thatsache, und verliert den Charakter der Absolutheit. Das Ich erhält, als Objekt des Bewußtseyns, den Charakter des Nicht-Ich. Beydes ist ein Etwas. Aus dem Begriffe des Etwas aber läßt sich die Natur der Intelligenz, als eines bloßen Handels, nicht ableiten; sondern es muß vielmehr aus der Natur der Intelligenz, insofern sie jedes Etwas bestimmt, der

der Begriff des Etwas überhaupt abgeleitet werden.

§. 50.

Sowohl der Idealismus, als Materialismus bleibt bey dem empirischen Bewußtseyn stehen. Hier kommt nun sowohl das Ich, als das Nicht-Ich als ein Etwas, und zwar als ein freyes, und nicht freyes, folglich als ein widersprechendes Etwas vor. Daher muß die theoretische Vernunft, die über das Gebiet der Erfahrung nie herausdringt, und immer von einem vorschwebenden Etwas abhängt, wenn sie consequent verfahren will, nur die Realität des einen Etwas, nämlich entweder die des Ich, oder Nicht-Ich gelten lassen. Entweder ist alles nur Freyheit, oder nur Materie; beydes kann nicht beysammen bestehen. Aber in eben dem Momente, als sie diesem Widerspruche, nach welchem sowohl das Ich als Nicht-Ich sich im empirischen Bewußtseyn als real ankündigt, ausweichen will, verfällt sie in einen neuen. Sie setzt nämlich absolut entweder bloße Freyheit, oder bloße Materie als real. Aber es läßt sich keines ohne das andere setzen. Ferner das Absolute, das einzig Realität haben soll, nämlich das Ich, oder Nicht-Ich wird als gegeben im Bewußtseyn betrachtet. Aber jedes Gegebene setzt einen höhern Grund voraus. Weder Freyheit, noch Naturnothwendigkeit kann gegeben,

ben, und zugleich als gegeben, absolut seyn. Daher ist sowohl der Idealist als Materialist gezwungen, zu dem im Bewußtseyn vorkommenden Etwas, das als absolut gesetzt wird, noch ein anderes Absolute, das so zu sagen, im Hintergrunde des Bewußtseyns liegt, hinzuzudenken, um jenes erste denken zu können. Der Idealist setzt eine Substanz, worinn das freye Handeln subsistiren soll, oder ein Ich an sich, als den Grund des Ich, insofern es als ein bestimmtes Handeln erscheinet. Dieses Ich an sich ist ebenfalls ein Etwas, das aber unergründlich ist, und daher nie zum Bewußtseyn kommt. Es ist ein absolutes, der Vernunft schlechthin unzugängliches Seyn, als der Grund des freyen, im Bewußtseyn vorkommenden, und bestimmten Handelns.

§. 51.

Der Materialist setzt dem im Bewußtseyn erscheinenden Etwas, das ihm nichts, als Ding ist, noch ein Ding an sich, als den Grund des erscheinenden Dinges. Aber das Ding an sich, weil es außer dem Gebiete jedes möglichen Bewußtseyns liegt, ist ihm eben so unergründlich, als dem Idealisten das Ich an sich. Das Ich an sich, und das Ding an sich, wird von beyden nur bestimmt als ein Etwas, das der absolute Bestimmungsgrund des Bewußtseyns seyn soll. Diese Bestimmung wird absolut, folglich

ohne allen Grund, gesetzt; und außer derselben weiß man weder von dem Ich an sich, noch dem Ding an sich etwas.

§. 52.

Der absolute Bestimmungsgrund des Bewußtseyns muß zwar ohne einen höhern Grund, das heißt, absolut gesetzt werden. Man kann also weder dem Idealisten, noch Materialisten darüber einen Vorwurf machen, daß sie ihren ersten Bestimmungsgrund des Bewußtseyns nicht beweisen. Auch die einzig wahre Philosophie muß einen absoluten Bestimmungsgrund des Bewußtseyns, den sie folglich nicht beweisen kann, setzen. Aber es darf in die Idee des Absoluten kein Merkmal aufgenommen werden, wodurch die Natur des Absoluten nothwendig aufgehoben wird. Dieses geschiehet aber in dem Idealismus, und Materialismus. Beyde charakterisiren das Absolute in eigentlichstem Sinne, als ein Etwas, als eine geistige, oder materielle Substanz. Aber das Absolute kann unmöglich als ein Etwas, oder als eine Substanz, worinn das Erscheinende subsistiren soll, gedacht werden. Jedes mögliche Etwas setzt nothwendig ein bestimmendes Princip voraus, das kein Etwas ist, sondern sich erst zu einem Etwas macht, indem es sich selbst bestimmt. So wie es sich aber selbst bestimmt, macht es auch nothwendig alles das zu einem Etwas, das

sich nicht selbst bestimmen kann. Das Etwas ist nicht das absolut bestimmende Princip, sondern nur das Resultat der Selbstbestimmung.

§. 53.

Die einzig wahre Philosophie, die über jedes denkbare Etwas hinausdringen muß, um das Absolute in seinem ursprünglichen Charakter zu finden, und zu bestimmen, muß freylich das Absolute auch zu einem Etwas machen, indem sie es bestimmen soll. Aber sie ist sich auch bewußt, daß das Etwas nicht der ursprüngliche Charakter des Absoluten, so, wie es an sich ist, sondern nur die sinnliche Ansicht desselben ist. Das Absolute muß nothwendig in die Sphäre des Sinnlichen herabgezogen, und als ein Etwas bestimmt werden, wenn es bestimmt werden soll. Aber daraus folgt nicht, daß es an sich so sey. Wird das Absolute als ein bloßes Handeln bestimmt, das keine Substanz voraussetzt, in welcher es subsistiren soll, so erscheint in der Vorstellung das bloße Handeln nothwendig, als ein bloßes Seyn, als ein Objekt. Denn die Form des Bewußtseyns fodert immer nothwendig ein Subjektives und Objektives. Denkt sich nun das Subjekt selbst, so wird es in der Selbstbestimmung Objekt. Und wenn man das absolute Subjekt als ein absolutes Handeln, das von gar keinem Seyn, als Grunde, abhängt, sondern jedem bloßen Seyn abso-

lu

lut entgegengesetzt ist, bestimmt, so verwandelt sich das absolute Handeln, subjektiv betrachtet, in ein absolutes Seyn, wenn es objektiv genommen wird. Aber da dieses scheinbare Seyn jedem möglichen Seyn entgegengesetzt seyn soll, so muß es selbst als ein bloßes absolutes Handeln bestimmt werden, wenn es bestimmt werden soll, wie es an sich ist, nicht wie es erscheint, folglich fällt hier das Objektive mit dem Subjektiven zusammen, beydes ist an sich absolut Eins, und nur in der Ansicht (der Form nach), verschieden. Wenn also gleich das Absolute, insofern es gedacht werden soll, als ein Gedachtes nothwendig zu einem Etwas herabgestimmt wird, so muß es doch an sich bestimmt werden als der Grund jedes Etwas, also als ein Etwas, das an sich kein Etwas ist, als ein Seyn, das jedem bloßen Seyn entgegengesetzt ist. Das Gegentheil vom bloßen Seyn ist aber bloßes Handeln; also ist hier das Seyn ein Handeln, und das Handeln ein Seyn. Nur so ist Bewußtseyn möglich, indem nach dieser Voraussetzung das Bestimmende, und Bestimmte, Handeln, und Seyn, Freyheit, und Naturnothwendigkeit unzertrennlich verbunden ist, welche Verbindung sowohl im Idealismus als Materialismus absolut aufgehoben wird, ohne daß ein Mittel auch nur denkbar wäre, wodurch diese beyden wesentlichen Glieder des Bewußtseyns vereinigt werden könnten. Das bestimmende Princip kann nur insofern absolut gedacht werden, als es sich selbst bestimmt.

 Das

Das ist der Begriff des Ich. Es kann sich aber nicht selbst bestimmen, als nur insofern es etwas setzt, das sich nicht selbst bestimmen kann, sondern bloß bestimmbar ist. Das ist der Begriff des Nicht-Ich. So wie jenes als real gesetzt wird, muß auch dieses als real gesetzt werden. Jenes ist absolute Realität, weil es sein Wesen (Seyn) selbst bestimmen kann. Dieses ist eine bloß bestimmbare Realität, die ihr Wesen nicht selbst setzen, sondern nur durch ein Princip, das sich selbst bestimmt, bestimmt werden kann.

§. 54.

Nur so kann das Ich und Nicht-Ich neben einander bestehen, ohne daß das eine durch das andere aufgehoben wird, wie im Idealismus, und Materialismus geschieht. Beyde sind einander entgegengesetzt, und zugleich einander gleich. Sie sind einander entgegengesetzt, insofern das Ich nie zum Nicht-Ich, und dieses nie zu jenem werden kann. Das Wesen des Ich ist ein Handeln, das sich selbst bestimmt — Subjekt-Objekt; das Wesen des Nicht-Ich ist ein bloßes Seyn, das sich nie selbst bestimmen kann, sondern durch eine fremde Kraft bestimmt werden muß, wenn es wirklich seyn soll; es ist bloß Objekt, das ein selbstthätiges, freyes Subjekt voraussetzt. Das Bewußtseyn ist hier nicht als Subjekt-Objekt, sondern als Subjekt und Objekt, oder als Objekt und

Sub-

Subjekt bestimmt. Beyde sind einander gleich; denn beyde sind ein bestimmtes Etwas (ein bloßes Handeln, und ein bloßes Seyn); aber nur mit dem Unterschiede, daß das Ich in seiner Absolutheit als ein Etwas gedacht werden muß, das kein Etwas, sondern das bloß bestimmende Princip jedes bestimmbaren Etwas ist, das Nicht-Ich aber als ein Etwas, das bloß ein Etwas ist, insofern das bestimmende Princip hinzugedacht wird. So ist Idealität, und Realität absolut vereinigt.

§. 55.

Auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns, nach welchem das Handeln der Intelligenz immer von einem Objekte abhängt, ist nebst dem Materialismus, und Idealismus nur noch ein einziges System, nämlich das des Skepticismus, denkbar. Dieses System ist auf diesem Standpunkte das consequenteste, und vernünftigste, ob es gleich höchst verderblich ist.

§. 56.

Der Materialismus nimmt nebst der Existenz der bloßen Vorstellungen nichts, als Materie, an. Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob unsern Vorstellungen etwas Objektives entspreche, so beantwortet diese Frage

ge der Materialist mit Ja; behauptet aber, daß Materie das Einzige sey, das als real angenommen werden müsse. Bloß das nothwendige Bewußtseyn, das sich auf Materie beziehet, hat Realität; das nothwendige Bewußtseyn aber von dem Uebersinnlichen überhaupt, von absoluter Freyheit, vom Ich, als Geiste, als einem von der Materie verschiedenen Vernunftwesen, und von einem schlechthin übersinnlichen Princip, das über das Ich, und Nicht-Ich erhaben seyn soll — der Gottheit — und alles das, was aus diesen Voraussetzungen folgt, ist nichts, als Täuschung und Schein. Es giebt schlechthin keine Realität, als die der Natur, insofern sie als ein materielles Ganze betrachtet wird. Alles ist durch etwas anders bestimmt; es ist kein schlechthin bestimmendes Princip nöthig.

§. 57.

Der Idealist beantwortet das Hauptproblem der Philosophie, ob unsern Vorstellungen etwas Reales entspreche, — ebenfalls mit Ja; behauptet aber, daß keine andere Realität möglich sey, als die des Ich, als eines ganz geistigen Objekts. Das Ich ist ihm eine geistige Substanz; und außer dieser geistigen Substanz ist keine andere möglich. Das nothwendige Bewußtseyn, das sich auf eine materielle Welt beziehet, ist, sofern dieser Vorstellung Realität zugeschrieben wird, nichts als Täuschung,

und

und Irrthum, wovon sich der Philosoph losmachen muß.

§. 58.

Beyde Systeme sind atheistisch, und fatalistisch. In Absicht auf den Materialismus, der keine andere Realität, als die der Materie annimmt, ist dies von selbst klar. Aber auch in dem Idealismus ist, bey einer consequenten Denkart, nichts möglich, als Atheismus, und Fatalismus. Denn da der Idealist die Möglichkeit der Materie läugnet, so ist dem Ich nichts entgegengesetzt; es kann auf keine Art als beschränkt gedacht werden. Die einzig möglichen Schranken des Ich sind die Dinge, als Materie betrachtet. Die Materie ist das Widerstehende, wodurch das freye Handeln beschränkt ist. Das Ich kann den Widerstand nie aufheben; es liegt immer mit demselben im Kampfe. Das Ich ist also, nach unserm System, wesentlich beschränkt, und kann nie in einen Zustand einer absoluten Schrankenlosigkeit übertreten. So wie es in denselben überträte, würde das schwache, beschränkte Ich aufhören, bloßes Ich zu seyn; es würde in diesem Momente die Gottheit selbst seyn. Die wesentliche Beschränktheit des Ich ist der einzige entscheidende Grund für die Realität der Idee der Gottheit. Diese Beschränktheit wird aber in dem Idealismus aufgehoben. Hier ist das Ich durchaus absolut; es

ist

ist gar nichts da, das ihm widerstehet. Denn das dem Handeln Widerstehende ist bloß die Materie, deren Realität in diesem Systeme geläugnet wird. Ist das Ich durchaus absolut, so ist es Gott selbst. Denn das Wesen der Idee der Gottheit bestehet darinn, daß man das Absolute von allen Schranken trennet, und isolirt vorstellt. Das Absolute mit Schranken verbunden, ist ein Ich; die bloße Beschränktheit ohne Absolutheit, ist Materie, die als ein bloßes Seyn gedacht wird, das seine Schranken nicht selbst bestimmen kann, sondern immer durch etwas außer sich bestimmt werden muß — bloße Paßivität; das Absolute ohne alle Schranken, ist Gott. Wenn daher der Idealismus consequent verfahren will, so muß er das Ich, als die Gottheit selbst, ansehen. Es ist gar kein Grund da, außer dem Ich noch ein schlechthin übersinnliches Princip, dem nichts entgegengesetzt seyn soll, anzunehmen, da dieses Princip das Ich selbst ist. —

§. 59.

Aber der Idealismus ist auch fatalistisch. Dem Ich ist nichts entgegengesetzt; es wird also durch seine Natur bestimmt, auf eine einzig mögliche Weise zu handeln. Es kann nicht anders handeln, als es wirklich handelt. Das Gesetz der Sinnlichkeit, das dem Gesetze der Freyheit widerstrebet, und wodurch allein entgegengesetzte Handlungsweisen denkbar sind, hat kei-

ne

ne Realität. Wenn keine Materie da ist, ist auch keine Sinnlichkeit möglich; ist keine Sinnlichkeit möglich, so bleibt nichts übrig, als Freyheit, und eine einzig mögliche, bloß nach dem Gesetze der Freyheit bestimmbare, Handlungsweise. Die Freyheit liegt hier mit der Sinnlichkeit, und den Objekten derselben gar nicht im Kampfe; es hat keine Willkür zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen statt, da nur eine einfache Handlungsweise möglich ist. Und so ist der Begriff von Moralität überhaupt, von Verdienst, und Schuld, von Imputation — ganz sinnlos.

§. 60.

Der Skepticismus behauptet, daß nichts gewiß sey, als das Bewußtseyn. Ob dem nothwendigen Bewußtseyn von irgend einem Gegenstande wirklich etwas Reales entspreche, das kann nie entschieden werden. Der Skepticismus wirft daher den Idealismus sowohl, als den Materialismus über den Haufen, insofern in beyden nebst der idealen Existenz der bloßen Vorstellungen noch etwas Wirkliches, das denselben entsprechen soll — das Ich, oder Nicht-Ich, als reale Objekte gedacht — entsprechen soll. Der Skeptiker argumentirt gegen den Idealisten, und Materialisten auf folgende Art. Wollet ihr behaupten, daß objektive Wahrheit, statt habe, oder daß unsern Vorstellungen irgend etwas — Ich, oder Nicht-Ich —

ent-

entspreche, so müßt ihr bis zur Natur des Ich an sich, oder des Dinges an sich, als absoluter Substanz vordringen können, um dann die Vorstellungen mit diesen transcendentalen Objekten zu vergleichen, und dadurch zu bestimmen, ob, und inwiefern die Vorstellungen mit den Objekten übereinstimmen, oder nicht. Denn die objektive Wahrheit muß in der gänzlichen Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Objekten an sich bestehen. Aber bis zu den Objekten an sich kann man schlechterdings nicht vordringen. Was wir zu erkennen scheinen, ist immer nur ein vorgestelltes Objekt, keineswegs aber ein Objekt an sich. Es bleibt immer ungewiß, ob nicht durch die Form des Vorstellens die Ansicht der Objekte, nach ihrem ursprünglichen Charakter, ganz entstellt werde, und die Erscheinung ganz anders ausfalle, als das Ding an sich ist. Die einzig mögliche objektive Wahrheit für uns ist immer nur eine Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit vorgestellten Objekten, keineswegs aber mit den Objekten an sich. Die vorgestellten Objekte sind selbst nichts als Vorstellungen, die in der Reflexion auf sie als Objekte erscheinen. Das Merkmal der Nothwendigkeit, das einigen Vorstellungen anhängt, ist kein entscheidender Grund für die Objektivität der Vorstellungen. Dieses Merkmal der Nothwendigkeit ist selbst eine Erscheinung, von der ein höherer Grund aufzusuchen ist. Der letzte Grund dieser Erscheinung wäre die vollkommene Einsicht in die Natur

tur der ursprünglichen Objekte, insofern sie von unserm Bewußtseyn als unabhängig gedacht werden. Bloß durch diese Einsicht ließe sich auf eine untrügliche Art entscheiden, ob das Bewußtseyn, von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, nicht täusche. Aber diese Einsicht ist unmöglich. Wir können zwar unsere Vorstellungen zu einer immer höheren Vollkommenheit, und Abstraktion von den Beyträgen einer täuschenden Sinnlichkeit, die gleichsam das gefärbte Glas ist, womit wir die Gegenstände betrachten, — erhöhen, und steigern. Aber von den Banden der Sinnlichkeit, können wir uns nicht ganz losmachen. Bey der höchsten Abstraktion bleibt immer noch ein Objektives übrig, von dem das Vorstellen abhängt. Die vorstellende Kraft kann nie bis auf den Punkt vordringen, wo das Objektive angeschauet werden kann, wie es an sich ist; wo also das Objektive mit dem Subjektiven zusammen fällt. Das Objekt an sich gehet dem Vorstellen immer vorher; es liegt in einem ganz andern Gebiete, als in welchem die vorstellende Kraft liegt; — in einem Gebiete, das der letzteren schlechterdings unzugänglich ist. Es schwebt immer nur in der Ferne der vorstellenden Kraft vor, und entfernet sich gleich Irrwischen, in eben dem Verhältnisse, als sich die vorstellende Kraft demselben zu nähern strebt. Nur vermittelst des unsichern Glases der Sinnlichkeit erblicket die vorstellende Kraft in einer durchaus dunkeln Ferne ein Etwas, von dem man

nie

nie sicher seyn kann, ob es ein Phantom, oder etwas Wirkliches sey.

§. 61.

Das Letzte, worauf wir durch das Bewußtseyn kommen können, ist Empfindung — unmittelbares Bewußtseyn. Man kann aber aus dem Daseyn der Empfindung, die bloß etwas Subjektives ist, auf keine Art auf die Realität eines Objekts schließen, das außer der Empfindung existiren, und dieselbe hervorbringen soll. Denn um dieses mit Sicherheit behaupten zu können, müßte man über die Empfindung hinaus, bis auf die vorgeblichen realen Objekte an sich, vordringen können, welches unmöglich ist. Der Ursprung der Empfindung bleibt also schlechthin ungewiß. Der Idealist behauptet, daß die Empfindung bloß durch das Ich ohne materielles, reales Objekt außer dem Ich, hervorgebracht werde. Der Materialist hingegen behauptet, daß die Empfindung ein Produkt der Materie sey. Wer von beyden hat Recht? Es ist kein Entscheidungsgrund da. Denn die Empfindung ist selbst das Letzte in dem Bewußtseyn. Was folglich außer dem Gebiete der Empfindung — des unmittelbaren Bewußtseyns — als real gesetzt wird, ist eine bloße Voraussetzung ohne allen Grund. Die Behauptung also in Rücksicht mit dem Ursprung der Empfindung, und der Gegenstände an sich, die den=

denselben entsprechen sollen, kann nie zu einer apodiktischen Gewißheit erhoben werden; sie kann nie einen andern Rang haben, als den einer bloßen Hypothese, und zwar einer solchen, aus der gar nichts erklärt werden kann.

§. 62.

Die Philosophie soll das Bewußtseyn erklären. Es ist kein anderer Erklärungsgrund denkbar, als der des Idealisten, und Materialisten. Denn entweder wird das Bewußtseyn bloß durch das Ich hervorgebracht, oder durch etwas außer dem Ich. Durch beyde zugleich kann es nicht hervorgebracht werden, weil das Wesen des Bewußtseyn in absoluter Einheit bestehet, welche durch zwey wirkende Principien nothwendig aufgehoben werden müßte. Werden zwey Principien gesetzt, so sind diese schlechthin einander entgegengesetzt; es ist in diesem Falle Geist, und Materie, die mit einander in Wechselwirkung stehen, woraus das Bewußtseyn hervorgehet. Aber wo ist der Berührungspunkt, wodurch die Wechselwirkung zwischen Geist und Materie möglich würde? Es ist kein Berührungspunkt denkbar; folglich kann auch keine Wechselwirkung statt haben. Geist, und Materie sind einander absolut entgegengesetzt; sie heben also einander, in Verbindung gedacht, nothwen-

dig auf. Es hat kein Übergang von Geist zur Materie, und von dieser zu jenem statt.

§. 63.

Es bleibt daher nichts übrig, als daß nur ein Princip des Bewußtseyns gesetzt werde, entweder Geist, oder Materie. Das einzig mögliche Objektive, das dem Bewußtseyn zum Grund liegt, und demselben entspricht, ist entweder das Ich, oder Nicht-Ich, Freyheit, oder Naturnothwendigkeit. Nach dem Idealisten ist das einzige reale Objekt das Ich selbst. Aber es kommt ja in uns nicht bloß ein nothwendiges Bewußtseyn von Freyheit, sondern auch von Naturnothwendigkeit vor. Es wird daher nur die erste Art von Bewußtseyn erklärt. Ist das nothwendige Bewußtseyn (das Gefühl) der einzige Grund von der Realität eines Gegenstandes, so muß ja auch die Naturnothwendigkeit (das Nicht-Ich) als real angenommen werden; weil sich auch darauf, so wie auf Freyheit ein nothwendiges Bewußtseyn beziehet. Welches ist nun der Grund des nothwendigen Bewußtseyns von Naturnothwendigkeit, oder Beschränktheit? Dies muß der Idealist unerklärt lassen. Der Idealist widerspricht sich also, wenn er das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, als den Grund der Realität des Ich, will gelten lassen; und das nothwendige Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit als Täuschung verwirft.

wirkt. Ist das Ich wirklich ein selbstständiges Wesen, das allein Realität haben soll; ist das Ich nichts, als Freyheit, wie ists möglich, daß neben dem Bewußtseyn von Freyheit ein Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit unzertrennlich bestehet? Die Freyheit ist ja nicht Naturnothwendigkeit; wie kommt sie zu dem nothwendigen Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit, von dessen Feseln sie sich auf keine Art frey machen kann, obschon sie mit aller Kraft strebt, die ihr vorschwebenden Schranken aufzuheben? Der Idealismus stellt also eine Hypothese auf, aus welcher das Bewußtseyn auf keine Art erklärt werden kann.

§. 64.

Eben so wenig leistet die Hypothese, die der Materialist zur Erklärung des Bewußtseyns aufstellt. Nebstdem, daß es völlig widersprechend ist, das Bewußtseyn aus der Einwirkung der Materie auf Materie zu erklären, so ist auch die Erklärungsart des Materialisten eben so einseitig, als die des Idealisten. Der Materialist sucht bloß das nothwendige Bewußtseyn von Beschränktheit zu erklären, obgleich sich das Bewußtseyn von Freyheit mit eben der Nothwendigkeit uns aufdrängt, wie jenes. Es hat in Rücksicht auf beydes derselbe Grund statt; und doch wird das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit als bloße Täuschung verworfen. Wenn alles nur durch Naturnoth-

wen-

digkeit bestimmt ist; wenn das Ich selbst nichts, als Naturnothwendigkeit, als Materie, die immer durch etwas außer sich bestimmt werden muß, ist, wie kommt das Ich zum Bewußtseyn von Freyheit, das es auf keine Art hervorbringen kann?

§. 65.

Die Behauptungen des Idealisten, und Materialisten sind also nichts, als ganz grundlose Hypothesen, wodurch gar nicht erklärt wird, was erklärt werden soll. Aber es liegt schon in der Natur der Sache, daß kein Erklärungsgrund je zu finden ist. Dieser wäre einzig entweder das Ding an sich, oder das Ich an sich. Aber beydes ist für uns nur ein Vorgestelltes. Folglich bleibt es ewig ungewiß, ob unsern Vorstellungen etwas Reales entspreche, und wie das Objekt beschaffen sey, das als der Grund derselben gesetzt wird, ob es bloß Materie, oder Geist sey. Nur die ideale Erfahrung, die Existenz der bloßen Vorstellungen, ist gewiß; keinesweges aber die reale Erfahrung, das Objektive selbst, das den Vorstellungen entsprechen soll.

So räsonnirt der Skeptiker auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns, nach welchem das Objekt, das der Vorstellung zum Grunde liegen soll,

schlecht-

schlechthin unerreichbar ist, und wo folglich die objektive Wahrheit absolut unmöglich ist. Der Skeptiker ist auf diesem Standpunkte auf keine Art zu widerlegen.

§. 66.

So lange sich die philosophirende Vernunft nicht über das gemeine Bewußtseyn bis zum absoluten erhob — und dieses geschah erst durch Fichte — waren nur die drey Systeme möglich, die wir so eben geprüft haben, nämlich das des Materialismus, Idealismus, und Skepticismus. Man konnte sich auf diesem Standpunkte über dem Begriff von Substanz (einem Etwas, das ursprünglich bloß bestehet, und Objekt ist) nicht erheben. Auch das schlechthin Mögliche wurde nothwendig als ein Etwas gedacht, das der Grund von jedem bedingt Möglichen seyn sollte. Der Begriff des Seyns (der Objektivität) war absolut. Alles wirkliche Seyn (jeder Gegenstand der Erfahrung) setzte, nach dieser Ansicht, nothwendig ein absolutes Seyn, als seinen letzten Grund voraus. Aus diesem Urbegriff gieng erst der Begriff des Handelns hervor. Man war schlechterdings unvermögend, sich irgend ein Handeln, auch das durch Freyheit, ohne Substanz zu denken, in welcher dasselbe seine Subsistenz haben sollte. Es war nur die Frage, ob man den Dingen, oder dem

Ich ein absolutes Seyn zuschreiben sollte, um das Bewußtseyn, als den Innbegriff aller Erfahrung zu erklären. Wenn nebst der Existenz der bloßen Vorstellungen (des bloßen Bewußtseyns) noch etwas Reales, als dasjenige, was den Vorstellungen zum Grunde liege, und ihnen entspreche, angenommen werden sollte, so mußte dieses entweder das Ding an sich, oder das Ich an sich, als schlechthin unerforschliche, und der Vernunft unzugängliche Substanz, angenommen werden. Eines mußte als das absolut Erste, als eigentliche Substanz, und das andere, als das Abhängige, das als Accidenz in jenem seinen Grund hätte, gesetzt werden. Wer das Bewußtseyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklärte, hob nothwendig die Selbstständigkeit (Substanzialität) des Ich, als eines besondern von der Materie wesentlich verschiedenen, ganz geistigen Gegenstandes, auf, und machte es zum Accidenz der Materie — er war Materialist. Nach dieser Voraussetzung war das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Resultat der Wechselwirkung zwischen Materie, und Materie, die nicht dem Wesen, sondern nur der Organisation nach, von einander verschieden seyn kann. Daß nicht jedes Ding, wenn es durch ein anderes afficirt wird, zum Bewußtseyn kommt, davon liegt bloß der Grund in der Verschiedenheit der Organisation. Der Mensch ist unter allen uns bekannten Dingen allein auf eine so vortheilhafte Art organisirt, das durch die Einwirkung

kung anderer Dinge auf dieses Ding nothwendig Bewußtseyn entstehet. Das Bewußtseyn setzt zu seiner Möglichkeit nichts weiter voraus, als eine bestimmte Organisation, und bestimmte Eindrücke auf dieselbe. Folglich ist die Vernunft ein bloßes Accidenz der Materie, keinesweges aber ein von der Materie verschiedenes Princip. Nur der Materie kommt ein absolutes, vollständiges Seyn (eigentliche Realität) zu.

§. 67.

Der ungleich größte Theil der Philosophen erklärte bis auf Fichte das Bewußtseyn, worinn das Wesen der Vernunft bestehet, aus den Eindrücken der Natur auf das Ich, als das Subjekt des Bewußtseyns. Dieses Subjekt ist also selbst nothwendig nichts, als Materie; das Bewußtseyn wird nicht durch absolute Kraft hervorgebracht; es kommt bloß von außen; und ist folglich nur ein zufällig Bewirktes der Materie, das in der Materie, als einziger Substanz seinen Grund, und Bestehen hat. Die Philosophen waren also bis auf Fichte größtentheils Materialisten.

§. 68.

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß man ungeachtet der Voraussetzung, daß durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich das Be-

wußtseyn entstehe, dennoch nebst der Materie noch größtentheils eine Geisterwelt annahm, und daß nur wenige Philosophen, die von jener Voraussetzung ausgiengen, bloß bey der Materie stehen blieben. Aber bey dieser Voraussetzung ist schlechterdings keine Geisterwelt möglich. Nur durch die widersinnigste Inconsequenz kann man in diesem Falle behaupten, daß außer der Materie noch ein selbstständiges, reales Princip, das man Geist nennt, und der Materie entgegensetzt, statt habe. Die Gegenstände außer uns, sagt man, afficiren das Gemüth, und so entstehen Vorstellungen. Was denkt man sich denn unter dem Ausdruck Gemüth? Entweder ist es ein Seyn (eine Substanz), oder es ist ein bloßes Handeln, das sich selbst bestimmt, also das Gegentheil von bloßem Seyn, das, als solches sich nie bestimmen kann, sondern immer einen Bestimmungsgrund außer sich fodert, um wirken zu können. Ist das Gemüth ein bloßes Seyn, so bedarf es nothwendig eines andern Seyns, als einwirkenden Princips, um zur Thätigkeit bestimmt zu werden. Aber dann kann auch demselben keine Selbstthätigkeit, kein freyes, durch sich selbst bestimmtes Wirken zugeschrieben werden. Das Gemüth ist bloße Receptivität; jede Funktion desselben ist nothwendig bestimmt, so wie jedes Wirken der Dinge außer dem Gemüthe eine fremde Kraft voraussetzt, wodurch es hervorgebracht, und bestimmt wird.

§. 69.

§. 69.

Aber, sagt man, das Gemüth ist eine *einfache* Substanz, und als solche ist es ausschlüssig des Bewußtseyns fähig. Wird denn dadurch die Natur der Substanz verändert, daß man statt einer zusammengesetzten, dergleichen die Dinge seyn sollen, eine einfache Substanz setzt? *Einfachheit*, oder *Zusammengesetztheit* sind bloße Accidenzen der Substanz; es kann daher das Wesen derselben nicht aufgehoben werden, man mag das Eine, oder das Andere setzen. Das Wesen der Substanz bestehet aber darinn, daß sie sich nicht selbst bestimmen kann, sondern immer eine fremde, einwirkende Kraft fodert. Die Substanz ist an sich ein bloßes Bestimmt werden, kein Selbstbestimmen. Daher der Grundsatz eben dieser Philosophen: Nihil sine ratione sufficienti. Dieser Grundsatz gilt in der That in Absicht auf jede Substanz. Was bloß ursprünglich *ist*, kann nicht durch sich selbst seyn, was es ist. Jede Bestimmung kommt ihm von außen; es ist folglich kein Selbstbestimmen, sondern ein bloßes Bestimmtwerden. Dieses geben diese Zwitter-Spiritualisten selbst zu, indem sie zur Möglichkeit des Bewußtseyns eine Affektion des Gemüthes, die von außen kommen soll, absolut fodern, und daher bey dem Ich nicht stehen bleiben, um aus der Selbstkraft des Gemüthes das bestimmte Bewußtseyn zu erklären. Sie können auch keinesweges bey dem

Ich

Ich stehen bleiben, weil sie sich dasselbe ursprünglich als eine Substanz denken, die, um thätig werden zu können, einer fremden, einwirkenden, Kraft bedarf. Und so ist das Ich ursprünglich von der Materie überhaupt schlechterdings nicht verschieden, deren Wesen darinn bestehet, daß sie sich nicht selbst bestimmen kann, sondern immer bestimmt werden muß. Ist das Bewußtseyn ein Bewirktes der Materie, oder entstehet das Bewußtseyn durch die Einwirkung der Außendinge auf das Gemüth, so ist das Subjekt des Bewußtseyns selbst nichts, als Materie. Das Prädikat der Einfachheit ändert das Wesen der Materie keinesweges. Wir wollen setzen, es gebe Intelligenzen, denen eine höhere Denkkraft, als den Menschen beywohne, und die die absolut einfachen Theile der Dinge kennten: werden darum für sie diese einfachen Theile sich nothwendig in Intelligenzen umwandeln? Und wenn wir selbst dies könnten, so, daß wir in die absolut einfachen Theile der Dinge einzudringen die Kraft hätten, würden diese einfachen Substanzen uns nothwendig als lauter Intelligenzen erscheinen? Kann in irgend einem Theile liegen, was im Ganzen nicht liegt, und kann dem Ganzen etwas zugeschrieben werden, was dem Wesen jedes Theiles widerspricht? Durch die Zergliederung des Ganzen in seine absolut einfachen Theile kann nichts zum Vorschein kommen, was nicht schon ursprünglich in ihm liegt. Durch die Zergliederung kann kein neues Wesen entstehen. —

Ent-

Entstehet das Bewußtseyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich, so kann diesem, als dem Subjekte des Bewußtseyns so wenig eine selbstthätige Kraft zugeschrieben werden, als dem Steine, der sich von einer Anhöhe losreißt, und im Herabfallen einen Menschen erschlägt. Das Subjekt des Bewußtseyns ist der Materie schlechthin gleich, deren Wesen in dem Mangel von Selbstkraft bestehet. Der Geist, als ein von der Materie verschiedenes Princip gedacht, ist ein bloßes Phantom der Einbildungskraft.

§. 70.

Nach der Voraussetzung also, daß durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich das Bewußtseyn hervorgebracht werde, ist keine andere Philosophie möglich, als die des Materialismus, der die Realität der Geisterwelt schlechthin läugnet. Die Philosophen, die, dieser Voraussetzung ungeachtet, dennoch eine Geisterwelt annehmen, behaupten nichts, als Unsinn. Und diese machten bisher den größten Theil aus. Daß also die Philosophen nicht größtentheils bisher reinen Materialismus gepredigt haben, das hat die Welt ihrer Inconsequenz, also ihrer ganz unphilosophischen Denkart, zu verdanken. Unter den Philosophen, die das Bewußtseyn aus der Realität, und Einwirkung der Dinge auf das Ich erklärten, kommt, nach diesem einmal beliebten Standpunkte, nur jenen das

Ver=

Verdienst einer durchaus consequenten Denkart zu, die bloß bey der Materie stehen bleiben, außer derselben gar keine andere Realität annehmen, und den Uebergang von Materie zum Geiste für schlechthin unmöglich halten. Ist die Voraussetzung wahr, nach welcher das Bewußtseyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Ich entstehen soll, so haben diese Philosophen durchaus recht. Nach dieser Voraussetzung kann keine Freyheit, kein Recht, noch Unrecht, kein Verdienst, noch Schuld, keine Unsterblichkeit der Seele, keine Gottheit statt haben. Aber ob jene Voraussetzung wahr ist, das ist die wichtige Frage, die vor allen zu untersuchen ist. Untersuchet man die Sache genauer, so erhellet, daß die ganze Erklärungsart ein leerer Wortschall ist, in dem schlechterdings kein Sinn liegt. Die Dinge, sagt man, afficiren das Gemüth, oder sie machen auf dasselbe einen Eindruck; dadurch entstehet Bewußtseyn. Ist denn auch nur ein Eindruck, als vorhanden, als real, denkbar, ohne Bewußtseyn des Eindruckes? Und gerade dieses Bewußtseyn des Eindruckes soll erklärt werden, welches durch den bloßen Eindruck nie erklärt werden kann. Ohne absolute Selbstthätigkeit, worinn das Wesen des Bewußtseyns bestehet, die also jedem Eindrucke vorausgesetzt, und durch den Eindruck auf keine Art erklärt werden kann, ist für die Intelligenz gar nichts, weder Eindruck, noch Ding da. Man kann also nicht von der absoluten Voraussetzung des Dinges, dessen Rea-

litát

lität noch problematisch ist, sondern man muß von der absoluten Selbstthätigkeit, als dem Wesen der Intelligenz, ausgehen, um das Bewußtseyn, das immer bestimmt ist, zu erklären. Nach dieser Voraussetzung wird die Frage aufgeworfen: Wie ists möglich, daß aus einer absoluten Selbstthätigkeit ein Vorstellen, ein bestimmtes Bewußtseyn entstehet? Diese Frage heißt nicht: Welches ist der Grund der absoluten Selbstthätigkeit, ohne welche kein bestimmtes Bewußtseyn denkbar ist, sondern nur: Welche Bedingung muß noch zur absoluten Selbstthätigkeit hinzugedacht werden, wenn daraus Bewußtseyn entstehen soll? Diese Bedingung überhaupt ist ein Widerstand, auf den die Selbstthätigkeit stößt. Nur jetzt ist Bewußtseyn der Selbstthätigkeit, als solcher, (des reinen Ich, oder der Intelligenz an sich), und Bewußtseyn des Widerstandes, als des bloßen Gegentheils von Selbstthätigkeit, möglich, und wirklich da. Der Widerstand wird bestimmt, und wird als bestimmt zum Dinge. Durch die Selbstthätigkeit wird der Widerstand nicht hervorgebracht; er muß vielmehr als mit der Selbstthätigkeit zugleich real gesetzt werden; aber das Bewußtseyn von Widerstand ist unmöglich ohne Selbstthätigkeit, so wie kein Bewußtseyn von Selbstthätigkeit möglich ist ohne Widerstand; Selbstthätigkeit muß also jedem Bewußtseyn vorausgesetzt werden. Selbstthätigkeit ist der einzige Grund jedes Bewußtseyns. In der Idee der absoluten

Selbst-

Selbstthätigkeit liegt also nicht bloß die Realität des bestimmten Ich, sondern auch eines jeden bestimmten Nicht-Ich, jedes Dinges. Soll ein bestimmtes Ich, oder Nicht-Ich möglich seyn, so muß absolute Selbstthätigkeit, als das Wesen der Intelligenz an sich, vorausgesetzt werden. Es ist also nichts an sich, als absolute Selbstthätigkeit (als das reine, absolute Ich); jedes bestimmte Etwas, es sey Ich, oder Nicht-Ich, ist abhängig von der absoluten Selbstthätigkeit, und folglich nicht an sich. Die Dinge sind als das bloße Gegentheil von der Intelligenz an sich, deren Wesen Selbstthätigkeit ist, zu betrachten, folglich als etwas, das, wenn Selbstthätigkeit da ist, als Widerstand, als ein bloßes Seyn, das sich nicht selbst bestimmen kann, nothwendig erscheint. Ist keine Selbstthätigkeit da, so ist es widersinnig, einen Widerstand, ein Seyn an sich zu denken. Ist denn der Widerstand für sich? Kann er sich selbst als einen Widerstand setzen? Muß nicht erst Selbstthätigkeit gesetzt werden, ehe ein Widerstand denkbar ist? Und was ist denn das, welches die Selbstthätigkeit selbst, und dann in Gegensatz gegen dieselbe den Widerstand setzt, als die Intelligenz an sich, die sowohl sich selbst, als das Nicht-Ich zu einen Etwas macht, und die folglich in ihrer bloßen Absolutheit als ein Etwas zu setzen ist, das ursprünglich kein Etwas, kein Seyn, keine Substanz ist? Aber die Intelligenz, insofern sie denkbar (begreiflich) ist, ist nicht bloß absolut; sie ist

noth-

nothwendig zugleich beschränkt; sie ist ein intelligentes Handeln. Sie handelt, und schauet zugleich ihr Handeln an; sie kann gar nicht handeln, ohne vermittelst eines Etwas, und auf ein Etwas zu handeln. So wird sie nothwendig ein bestimmtes, beschränktes Handeln. Das Etwas, vermittelst dessen sie handeln muß, ist ein artikulirter Körper (die Organisation, die ohne Materie nicht gedacht werden kann); das Etwas, worauf sie handelt, ist die Körperwelt außer dem artikulirten Körper. So, wie also ein intelligentes Handeln, als denkbar, gesetzt wird, wird nothwendig auch ein artikulirter Körper, an den die Intelligenz unmittelbar, und eine Körperwelt, an die sie mittelbar gebunden ist, gesetzt. Aber es kann nicht umgekehrt, wenn Materie, oder Organisation als erstes Princip gesetzt wird, auch ein intelligentes Handeln gesetzt werden. Das intelligente Handeln, als etwas, das aus der Materie hervorgehen soll, ist ein Widerspruch. Es würde in diesem Falle die Selbstthätigkeit ein bloßes Produkt eines Etwas seyn, das nicht anders, denn als das Gegentheil der Selbstthätigkeit gedacht werden kann. Von dem Geiste ist ein nothwendiger Uebergang zur Materie, wenn das Wesen desselben in ein selbstthätiges Wirken, keinesweges aber in ein bloßes Seyn (Substanz) gesetzt wird; denn der Begriff von Materie oder Seyn liegt in der Idee des selbstthätigen Wirkens; dieses letztere ist an Organisation unmittelbar,

bar,

bar, und mittelbar schlechthin gebunden. Aber setzt man die Materie, als Erstes, von dessen Einwirkung auf das Ich erst Bewußtseyn entstehen soll, so ist von der Materie schlechthin kein Uebergang zum Geiste möglich. Die Bestimmtheit läßt sich aus dem absoluten Handeln, nicht aber das absolute Handeln aus der Bestimmtheit erklären. Das absolute Handeln bestimmt sich selbst, insofern es intelligent ist. Es wird sich in der Selbstanschauung nothwendig zum Objekt (zu einem Seyn). Es ist also bestimmend, und bestimmt zugleich. Es kann sich aber nicht selbst bestimmen, wenn es nicht auf etwas stößt, das ein bloßes Bestimmtwerden ist — auf Materie. Gehet man aber von einem Seyn aus, so ist es unmöglich, auf ein absolutes Handeln zu kommen. Alles, was nach diesem Gesichtspunkt gedacht werden kann, ist bloß bestimmt, nicht selbst bestimmend.

§. 71.

Wollte man aber das Bewußtseyn nicht aus der Einwirkung der Dinge an sich auf das Ich erklären, und doch nebst der bloßen idealen Erfahrung, oder der bloßen Existenz der Vorstellungen noch etwas Reales annehmen, das denselben entspräche, so konnte nach dem Standpunkte des Dogmatismus, nach welchem der Begriff der Substanz kein abgeleiteter, sondern der absolut erste Begriff ist, keine andere Realität an-

angenommen werden, als die des Ich. Das Ich war die einzige mögliche Substanz; das nothwendige Bewußtseyn, das sich auf körperliche Substanzen beziehet, mußte als bloße Täuschung verworfen werden, insofern darunter eine andere Realität, als die ideale der bloßen Vorstellung sollte verstanden werden. Die ganze Objektenwelt war nichts, als ein bloßes Produkt des vorstellenden Subjekts. Man erklärte hier das Bewußtseyn — das intelligente Handeln — bloß aus der selbstthätigen Kraft des Ich ohne alle weitere Bedingung. Man bedachte nicht, daß ein intelligentes Handeln nur unter der Bedingung möglich sey, daß vermittelst eines Etwas, und auf ein Etwas gewirkt werde; daß folglich das intelligente Handeln, wenn es denkbar, und durch sich selbst bestimmbar seyn soll, schlechthin an Organisation, und vermittelst dieser an die übrige Körperwelt außer der organisirten Intelligenz gebunden sey. Man bedachte nicht, daß das intelligente Handeln, wenn es doch wieder seine Subsistenz in einer Substanz haben sollte, nothwendig vernichtet werde; weil alsdenn die Absolutheit, das Selbstbestimmen, aufgehoben wird, ohne welches sich dasselbe nicht denken läßt. Man bedachte endlich nicht, daß durch ein intelligentes Handeln, wenn es von den nothwendigen Schranken — der Organisation, und der Körperwelt — ganz entblößt gedacht wird, man nicht den Begriff eines Ich, das bey aller Absolutheit immer nothwendig be-

beschränkt bleibt, sondern die schlechthin unbegreifliche, und allen Gesetzen des Denkens widersprechende Idee der Gottheit erhält. Die Gottheit muß vorgestellt werden als bloßes reines Handeln, das keiner Organisation, und keiner Körperwelt bedarf, um vermittelst der ersteren auf die letztere wirken zu können. Aber ein solches Wirken, das zugleich intelligent, und doch ohne alle Schranken seyn soll, übersteigt jeden möglichen Begriff, und alle Kraft zu denken; muß aber dennoch allen Denkgesetzen zuwider, nicht als bloße Idee, sondern als real gesetzt werden, wenn das durch die Schranken begreifliche Ich, als selbstständiges, freyes Wesen, nicht aufgehoben werden soll. Die Gottheit wird nicht durch die theoretische, sondern durch reine praktische Vernunft, den Gesetzen der ersteren zuwider, gesetzt. Daher ist dieses absolute Setzen der Realität jener Idee auch gegen alle möglichen Einwürfe, und Widersprüche der theoretischen Vernunft für immer sicher gestellt. Ein anders ist's, wenn man annimmt, daß die Vernunft ursprünglich theoretisch, nicht aber rein praktisch, oder daß der Grund des Bewußtseyns irgend eine Substanz — entweder Ich, oder Nicht-Ich — sey, und dennoch der Idee der Gottheit Realität zuschreiben will. Denn es ist natürlich, daß, wenn die theoretische Vernunft als das höchste Princip gesetzt wird, ihre Gesetze auch in Rücksicht auf das Uebersinnliche entscheidend sind, und daß folglich nichts als real angenommen

men werden kann, was sich widerspricht. Aber kein Widerspruch kann bis auf das Gebiet der rein praktischen Vernunft, und ihrer absoluten Foderungen reichen; weil die Gesetze der theoretischen Vernunft nur auf dem Gebiete der Erscheinungen, von welchem die theoretische Vernunft bestimmt wird, gelten. Das schlechthin Absolute, das von allen Schranken entblößt gesetzt wird, ist in dem Forum der theoretischen Vernunft immer ein Widerspruch, man mag es als ein Handeln, oder Seyn charakterisiren. Was für uns möglich, oder denkbar seyn soll, muß immer einen Grund haben. Aber das Absolute wird nothwendig gesetzt als etwas, das keinen weitern Grund voraussetzt, sondern sein eigner Grund ist. Dies ist ein offenbarer Widerspruch in den Augen der theoretischen Vernunft. Allein sie muß sich dahin bescheiden, daß sie selbst durch das Absolute bestimmt ist, und daß ihre Bestimmung bloß dahin gehet, das Bestimmte nach dem Gesetze der Bestimmbarkeit, nach dem Satze des Widerspruches, nicht aber das, wovon alles Bestimmte abhängt, das Absolute zu beurtheilen. Um das Bestimmte auch nur als möglich zu denken, muß sie zu einem Absoluten zurücke gehen, und einen theoretischen Widerspruch (die Idee des Absoluten) als letzten, absoluten Grund alles Denkbaren setzen. Daß der Materialist sowohl, als der Idealist eine bloße Idee, als absolute Realität setzt, kann auf keine Art getadelt werden, weil jeder Philosoph dies thun muß.

Auch

Auch ist es Unsinn, von dem Einen, oder dem Andern fodern, daß er von der Realität der Idee, die er voraussetzt, einen direkten Beweis führen soll. Denn das Absolute als real auf eine direkte Art beweisen wollen, heißt, das Absolute, das, als solches, keinen höhern Grund haben kann, dennoch aus einem höhern Grunde ableiten wollen. Aber das kann von beyden Seiten mit Recht gefodert werden, daß sie aus dem vorausgesetzten Absoluten alles, was bestimmt ist, die ganze Erfahrung erklären. Nur dadurch kann das Absolute, das anfangs nur als bloße Idee, und als hypothetischer Erklärungsgrund gesetzt wird, Realität, und zwar absolute Realität erhalten, wenn gezeigt wird, daß die ganze Erfahrung sich schlechthin auf keine andere Art erklären lasse, als durch die Voraussetzung eines Absoluten, das daher, als Erklärungsgrund, bestimmt werden muß. Denn von einem schlechthin Unbestimmten, und Unbestimmbaren (z. B. dem Ich an sich, und Dinge an sich in dogmatischen Sinne) läßt sich nichts Bestimmtes erklären, und ableiten. Wenn nun dieß gezeigt werden kann, so ist es der indirekte Beweis, daß das aufgestellte Absolute nicht bloß ein hypothetischer, sondern der absolut reale, einzig mögliche Erklärungsgrund der Erfahrung sey. Außer dem indirekten Beweis ist in Rücksicht auf das Absolute kein anderer möglich.

§. 72.

§. 72.

Auf diesen indirekten Beweis drang mit Recht der Skeptiker. Und weil dieser, nach dem gemeinschaftlichen Standpunkte, von welchen man ausgieng, nothwendig überzeugt seyn mußte, daß dieser Beweis nie möglich wäre, so stellte er mit Recht den Grundsatz auf, daß außer der Existenz unserer Vorstellung alles übrige, was man immer als real setzen möchte, ewig ungewiß seyn müßte. Dieses Resultat ist nach jenem Standpunkte schlechthin nothwendig, wenn man consequent seyn will; folglich kann weder der Materialist, noch Idealist recht haben.

§. 73.

Der Skepticismus ist auf dem Standpunkte der bloß theoretischen Vernunft, nach welchem das Bewußtseyn ursprünglich durch irgend ein Objekt bestimmt wird, unvermeidlich; er ist das Ziel der dogmatischen Denkart. Dieser Zufolge ist der Skepticismus die einzig mögliche, und wahre Philosophie. Denn das Letzte, worauf wir durch die bloße Zergliederung des Bewußtseyns, worinn nach diesem Standpunkte das Wesen der Philosophie bestehet, kommen können, ist keineswegs ein transcendentales Objekt, sondern etwas bloß Subjektives — Empfindung, ohne daß entschieden werden kann, welches der letzte Grund

der Empfindung sey, ob Materie, oder Geist. Alle Schlüsse, die hier über die Empfindung herausgewagt werden, und wodurch man das ursprünglich Objektive bestimmen zu können wähnt, sind nichts, als grundlose Anmaßungen der ihre Gränzen verkennenden Vernunft. Wenn man auch den Schluß: „Es ist Empfindung da; also ist auch etwas der Empfindung Entsprechendes da", will gelten lassen, so ist doch in der Hauptsache nichts gewonnen. Denn nun entstehet die Frage: "Welches ist denn das der Empfindung Entsprechende? Ist es Materie, oder Geist"? Diese Frage ist auf diesem Standpunkte schlechterdinds unbeantwortlich. Die Behauptung des Materialisten ist eben so grundlos, als die des Idealisten. Denn nur die Empfindung ist Thatsache des Bewußtseyns, keinesweges aber das, was der Empfindung zum Grunde liegen soll. Aus der Empfindung, insofern sie gegeben ist (und über das Gegebenseyn kann sich der Dogmatismus nicht erheben, wenn er sich nicht selbst widersprechen will) läßt sich das Princip derselben auf keine Art deduciren, und bestimmen. Die Empfindung kann ihren Ursprung nicht selbst dokumentiren. Es bleibt daher auf diesem Standpunkte für uns nichts gewiß, als die Existenz und Beschaffenheit unserer Vorstellungen, insofern sie gegeben sind, oder die ideale Erfahrung. Diese bis auf ihre letzten Bestandtheile zu zergliedern mit der unwandelbaren Ueberzeugung, daß in Absicht auf die reale Erfahrung,

rung, das heißt, auf das ursprünglich Objektive, das unsern Vorstellungen zum Grunde liegt, durch die Vernunft in Ewigkeit nichts Gewisses bestimmt werden könne, hierinn bestehet einzig das Geschäft der philosophirenden Vernunft, und das Wesen der einzig möglichen, und wahren Philosophie. Mit Recht sagt daher Plattner in der Vorrede zu seinen philosophischen Aphorismen S. XV: „Sollte nicht „ein wohlverstandener Skepticismus aus allen Streitigkeiten der natürlichste Ausweg, und zugleich auch „zur Besänftigung aller dogmatischen, und kritischen „Leidenschaften in der Philosophie das vernünftigste „Mittel seyn? Was können wir doch unter den Titeln, Logik, und Metaphysik, Kritik der Vernunft „u. s. w. was können wir überhaupt unter dem Titel, Philosophie, anders leisten wollen, als daß wir „die allein unbezweifelte Wirklichkeit unserer Vorstellungen vorausgesetzt, die „Geschichte derselben getreu aufzeichnen?“ Wenn aber Plattner das Wesen eines wohlverstandenen Skepticismus darinn setzt, daß, nachdem wir uns überzeugt haben, daß nichts gewiß sey, als die Existenz unserer bloßen Vorstellungen, wir dennoch „das als für den Menschen wahr, und gewiß „erweisen, was in der menschlichen Denkart, sofern sie „uns theils als niederes, theils als höheres Erkenntniß erscheint, die Ueberzeugung von Wahrheit, und „Gewißheit mit sich führet:“ so ist das der größte

Mißverstand, der sich denken läßt. Denn wenn einmal aus der Natur des Vorstellungsvermögens unwidersprechlich erhellet, daß keine andere Gewißheit möglich sey, als die von der Existenz der bloßen Vorstellungen, so muß alles das als Täuschung und Schein verworfen werden, was sich uns immer außer dieser bloß idealen Erfahrung noch als gewiß und wahr aufdrängt. Es kann in diesem Falle schlechterdings keine objektive Wahrheit statt haben, weil der Grund des Bewußtseyns absolut ungewiß bleibt. Zudem sagt das gemeine (gegebene) Bewußtseyn ganz widersprechende Thatsachen aus, deren jede die Ueberzeugung von Wahrheit, und Gewißheit mit sich führet. Es drängt sich uns eben sowohl ein nothwendiges Bewußtseyn auf, daß wir frey sind, als daß wir durch Naturnothwendigkeit bestimmt sind. Wie ist Freyheit, und Naturnothwendigkeit in einem Subjekte möglich? Muß nicht das andere verworfen werden, so bald das eine angenommen wird? Und welches von beyden soll als real gesetzt werden? Es ist auf diesem Standpunkte kein Entscheidungsgrund möglich. Es bleibt also die bloße Existenz, und Beschaffenheit der Vorstellungen, oder die ideale Erfahrung als gewiß übrig. Das ist der einzig mögliche, wohlverstandene, Skepticismus. So wie der Skepticismus über diese, ihm wesentliche, Behauptung hinausgehet, so mißverstehet er sich selbst auf die widersinnigste Art.

§. 74.

Man hat bisher den Skepticismus dem Dogmatismus entgegengesetzt; aber mit Unrecht. Der Skepticismus ist wesentlich dogmatisch; er gehört in die Klasse derjenigen Systeme, die auf dem Standpunkte der bloß theoretischen Vernunft einzig möglich sind, wenn man consequent verfahren will. Dem Dogmatismus ist die Vernunft ursprünglich theoretisch. Das Wesen des Dogmatismus besteht in der Behauptung, daß der Begriff der Substanz der höchste, und einzig mögliche sey, von dem die Philosophie ausgehen müsse; daß das, was dem Bewußtseyn zum Grunde liege, irgend ein Etwas sey. Der Dogmatismus ist entweder positiv, oder negativ. Er ist positiv in dem Materialismus, und Idealismus. Dies sind die einzig möglichen Systeme des positiven Dogmatismus. In beyden wird das Etwas, das der Grund des Bewußtseyns seyn soll, bestimmt, und behauptet, daß es entweder bloß Materie, oder bloß Geist (materielle, oder geistige Substanz) sey. Der Dogmatismus ist negativ in dem Skepticismus, in welchem behauptet wird, daß das transcendentale Objekt, als der Grund des Bewußtseyns, in Ewigkeit nicht bestimmt werden könne, und insofern objektive Wahrheit schlechterdings unmöglich sey. Der Skepticismus giebt dem Materialismus, und Idealismus zu, daß der Grund des Bewußtseyns irgend eine

Substanz seyn müsse; läugnet aber, daß die Natur dieser Substanz, nämlich ob sie Geist, oder Materie sey, je ergründet werden könne.

§. 75.

Nur diese drey Systeme sind durch die Form der theoretischen Vernunft bestimmt; sie sind also die einzig möglichen, so lange man sich über die theoretische Vernunft, die immer von einem Etwas abhängt, noch nicht erhebt. Es wird gar nicht geläugnet, daß man aus den Bruchstücken dieser, der theoretischen Vernunft einzig wesentlichen, Systeme noch allerley andere Systeme zusammengesetzt hat. Aber die Frage ist nicht, was durch Inconsequenz geschehen ist, sondern was hätte geschehen sollen, wenn man consequent verfahren wäre. Die Anzahl und Beschaffenheit der Systeme, die auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft errichtet werden können, läßt sich nicht aus der Geschichte der Philosophie lernen, und bestimmen; sondern beydes muß bloß durch die Form der theoretischen Vernunft bestimmt werden. Die Geschichte der Philosophie dienet nur dazu, um einsehen zu können, inwieferne die Philosophen der Urprämisse, von der sie ausgiengen, treu blieben, oder nicht. Es ist hier immer zweyerley zu betrachten, nämlich, was sie wirklich behauptet haben, und dann, was sie hätten behaupten sollen. Gehet man von irgend

gend einem Etwas aus, das dem Bewußtseyn zum Grund liegen soll, welches der Standpunkt der theoretischen Vernunft ist — so muß entweder behauptet werden, daß jenes Etwas, als der absolute Grund des Bewußtseyns, bestimmt werden könne, oder daß dieses schlechthin unmöglich sey. Im ersten Falle muß man sich entweder zum Idealismus, oder Materialismus bekennen; im zweyten Falle ist der Skepticismus die einzig mögliche Parthey, die man ergreifen kann. Wird nun gezeigt, daß der Begriff von einem Etwas, der von diesen dreyen, auf diesem Standpunkte einzig möglichen, Partheyen als der absolute Grund des Bewußtseyns vorausgesetzt wird, nach dieser Bestimmung widersprechend sey, und daß derselbe von einem Etwas, das an sich kein Etwas ist, erst abgeleitet werden müsse: so sind dadurch alle Systeme, die auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft möglich sind, zugleich widerleget. Die Systeme, die nebst jenen drey ursprünglichen, und durch die Form der theorethischen Vernunft selbst bestimmten Systemen errichtet worden sind, verdanken ihr Daseyn nur der Inconsequenz ihrer Urheber, und beruhen auf demselben Mißverstande in Betreff der Substanz. Der Begriff der Substanz ist freylich der höchste auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft. Denn allen unsern Vorstellungen liegt nach dieser Ansicht ein Etwas zum Grunde. Jedes erkennbare Etwas ist eine Erscheinung; wir müssen also zuletzt ein Etwas setzen, das schlechterdings

unergründlich, und unbestimmbar ist, als der Grund aller möglichen Erscheinungen. Und so ist der Uebergang von dem Materialismus, und Idealismus, in welchen beyden Systemen jenes Etwas, als der Grund des Bewußtseyns, bestimmt wird, zum Skepticismus schlechterdings nothwendig. Aber die Frage ist nur, ob die Vernunft ursprünglich theoretisch sey, und ob daher die Philosophie von der theoretischen Vernunft sicher ausgehen könne? Daß sich die philosophirende Vernunft nothwendig verirre, wenn sie von diesem Punkte ausgehet, erhellet schon daraus, daß ihr Ziel kein anderes seyn könne, als Skepticismus. So consequent auch der Skepticismus ist, wenn bloß auf die Natur der theoretischen Vernunft Rücksicht genommen wird; so nothwendig man auch einsiehet, daß, wenn die Vernunft ursprünglich theoretisch ist, kein anderes System möglich sey, als das des Skepticismus; so empört sich doch die gemeine Menschenvernunft wider dieses System gerade am stärksten. Sie kommt hier in Gefahr, sich selbst zu verlieren, indem objektive Wahrheit, an welcher ihre ganze Würde, und ihr Wesen hängt, ewig unerreichbar seyn soll. Diese Behauptung ist, so zu sagen, eine Verrenkung der Vernunft, die unendlich mehr schmerzt, als irgend eine Verrenkung der Glieder des Körpers. Das Wesen der Vernunft bestehet in der Hervorbringung, und Anschauung objektiver Wahrheit. So wie die Möglichkeit der Einsicht objektiver Wahrheit be-

zweifelt wird, wie es im Skepticismus geschiehet, wird die Möglichkeit der Vernunft selbst, und alles dessen, woran ihre ganze Würde hängt, in Zweifel gezogen. Die Vernunft kann sich weder selbst aufgeben, noch ihre Realität bezweifeln; sie könnte dieses nur durch sich selbst, das heißt, nur insofern, als sie ihre Realität absolut setzte. Nur um ihr Wesen zu behaupten, bezweifelt sie im Skepticismus dasselbe. Denn sie kann schlechterdings keinen Widerspruch vertragen, ohne sich selbst aufzuheben. Nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, nach welchem das Bewußtseyn nothwendig von einem unbekannten, und absolut unerforschlichen Etwas abhängt, würde sie sich aber selbst widersprechen, wenn sie glaubte, daß die Natur dieses Etwas — ob es Geist, oder Materie sey — bestimmt werden könnte. Was einmal als schlechterdings unerforschlich, und der Vernunft unzugänglich gesetzt wird, dessen Wesen kann auch durch die Vernunft, wenn sie sich nicht selbst widersprechen will, auf keine Art bestimmt werden. Denn sobald das Wesen irgend eines Etwas als bestimmbar gesetzt wird, kann dasselbe nicht als absolut unerkennbar gesetzt werden. Nun behauptet aber der Dogmatismus — und wenn er consequent seyn will, so muß er es behaupten — daß unser Bewußtseyn zuletzt von einem Etwas, das absolut unergründlich sey, nämlich von irgend einer absoluten Substanz (Ding an sich) abhänge. Folglich kann auch das Wesen dieses Etwas, ob es

geistiger, oder materieller Natur sey, schlechterdings nicht bestimmt werden. Durch die Voraussetzung dieses Etwas setzt sich die Vernunft selbst eine absolute Gränze, die auf keine Art, und zu keinem Zeitpunkte überschritten werden könne. Aber in eben dem Momente, als sie dieses Etwas bestimmen will, überschreitet sie diese Gränze; folglich widerspricht sie sich offenbar. Dieses geschiehet in dem Systeme des Materialismus, und Idealismus.

Diesen Widerspruch sucht der Skepticismus zu vermeiden durch die Behauptung, daß es schlechterdings unmöglich sey, mit Gewißheit zu bestimmen, ob der letzte Grund des Bewußtseyns Materie, oder Geist sey, und daß folglich die menschliche Vernunft aus diesem Zweifel treten könne. Durch diese Grundbehauptung wird nothwendig alles in Zweifel gezogen, was sich nicht auf die Existenz bloßer Vorstellungen, sondern realer Gegenstände, folglich auf objektive Wahrheit überhaupt bezieht. Selbst die Realität der Vernunft wird hierdurch einem ewigen Zweifel unterworfen. Denn es bleibt, nach dieser Behauptung, ewig ungewiß, ob der nothwendigen Vorstellung von Vernunft, als einem selbstständigen, von der Materie wesentlich verschiedenen Princip, objektive Wahrheit zukomme, oder ob das, was wir Vernunft nennen, nicht ein bloßes Bewirktes der Materie sey. Und hierdurch geräth der Skepticismus in eben dem Momen-

mente, als er dem Widerspruche, der in dem Systeme des Materialismus, und Idealismus statt hat, ausweichen will, in einen neuen Widerspruch, indem er die Realität der Vernunft selbst in Zweifel ziehet, welches er nur durch absolute Anerkennung derselben thun kann. Die Vernunft kann sich so wenig bezweifeln, als sie sich ganz aufgeben kann, ohne sich zu widersprechen.

§. 76.

Die Vernunft kommt auch in dem Skepticismus nothwendig in eine Entzweyung mit sich selbst. Diese Entzweyung fühlt sie auf eine eben so lebhafte, als schmerzliche Art. Auch bey dem Bewußtseyn der vollkommensten Harmonie im Denken bleibt dieses schmerzliche Gefühl unvertilgbar. Und dieses absolute, von allem Denken unabhängige Gefühl ist der Grund, warum die Vernunft unaufhörlich strebt, jene Entzweyung durch immer fortgesetzte Untersuchung der Natur des menschlichen Geistes aufzuheben, und einen Grund des Bewußtseyns zu finden, wodurch die Vernunft in vollkommne Harmonie mit sich selbst kommen könne. Jenes Gefühl ist der unsichtbare Schutzgeist, der den Menschen auf dem gefährlichen Weg der Spekulation unsichtbar leitet, und ihn bey einem ganz andern Ziele ankommen läßt, als bey welchem er, der vorausgesetzten Urprämisse gemäß, hätte ankommen sol-

sollen. Daraus läßt sich einzig auf eine befriedigende Art erklären die äußerst wohlthätige Inkonsequenz der Menschen im Denken und Handeln. Gäbe es kein tiefer liegendes Princip, als das Denken, so wäre es unmöglich, daß der Mensch, wenn er einmal von einer falschen Voraussetzung, die er für absolute Wahrheit hält, ausgegangen ist, auf den Weg der Wahrheit zurückkommen könnte. Die geringste Abweichung von diesem Wege würde nothwendig nichts, als Verirrungen, ohne alle Hoffnung eines glücklichen Ausweges, nach sich ziehen. Nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft ist die Voraussetzung eines Etwas an sich, dessen Wesen schlechterdings unergründlich ist, und von dem das Bewußtseyn bestimmt wird, absolute Wahrheit, die folglich, so lange man über das Denken selbst nicht hinausgehet, und aus einem höheren Grunde ableitet, gar nicht bezweifelt werden kann. Und nach dieser Voraussetzung ist die Behauptung des Skepticismus, daß man nie bestimmen könne, ob jenes Etwas geistiger, oder materieller Natur sey, über allen Zweifel erhaben. Und dennoch nagte an dieser Behauptung des Skepticismus, die, wenn die Vernunft ursprünglich denkend, oder theoretisch ist, als absolute Wahrheit angesehen werden muß, unaufhörlich der Wurm des Zweifels, wodurch jene Voraussetzung, als absolut wahr, aufgehoben wurde. Dieser Zweifel war kein Erzeugniß der theoretischen, sondern der rein praktischen Vernunft, die vermittelst

ei=

eines absoluten Gefühles das Denken erst möglich macht, und die nach absoluter Harmonie mit sich selbst strebt. Die Vernunft soll absolut gelten, ist die ursprüngliche Foderung der praktischen Vernunft. Gemäß dieser Foderung, die sich ursprünglich als absolutes Gefühl äußert, und nur durch Reflexion auf dieses Gefühl bestimmt gedacht werden kann, darf die Vernunft, als ein selbstständiges, über alle Materie erhabenes, Princip weder geläugnet, noch bezweifelt werden. Es darf also auch in das ganze Vernunftsystem nichts aufgenommen werden, wodurch das Wesen der Vernunft, als absoluter Realität, aufgehoben würde, wie im Materialismus, Idealismus, Skepticismus, geschiehet. Auf solche Art wird denn alles mögliche Denken (alle Funktionen der theoretischen Vernunft) durch jene Foderung, die ursprünglich absolutes Gefühl ist, geleitet, und, allen Denkgesetzen zuwider, aus den verworrenen Schlangengängen des Irrthumes auf den Weg der Wahrheit zurückgeführt. Wäre die Vernunft ursprünglich theoretisch, so hätte durch den Skepticismus das Vernunftsystem, als absolut geschlossen, angesehen werden müssen, und jeder Versuch, einen neuen Weg zur Wahrheit einzuschlagen, wäre unmöglich gewesen. Aber die Vernunft, getrieben durch ein absolutes Gefühl, strebte nothwendig weiter, obschon sie, allen Denkgesetzen gemäß, mit der vollkommensten Evidenz einsah, daß sie schlechterdings nicht weiter gehen könne; daß sie das absolute Ziel,

wel-

welches hier allgemeine Zweifelsucht ist, erreicht habe. Ein handgreiflicher Beweis, daß die Vernunft ursprünglich nicht vom Denken, sondern vom Fühlen abhängt; ja daß sie ursprünglich nichts anders ist, als absolutes Fühlen, das erst in der Reproduktion (Selbstanschauung) ein Denken wird.

§. 77.

Das ist auch der Grund, warum der Skepticismus, ob er gleich auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft das einzig mögliche Vernunftsystem ist, nur wenig Eingang fand. Der Skepticismus war zwar harmonisch mit der denkenden, aber absolut disharmonisch mit der fühlenden Vernunft, die als die ursprüngliche Vernunft, insofern sie denkbar ist, gesetzt werden muß. Durch die fühlende Vernunft wird die denkende ursprünglich und nothwendig geleitet. Man kann sich zwar im Denken über jedes bestimmte Gefühl hinwegsetzen, und in diesem Falle ist das Denken kein reales, sondern ideales Denken (ein Dichten). Nur unter der Bedingung, daß sich das Denken auf ein bestimmtes Gefühl beziehet, und einzig dadurch bestimmt wird, wird etwas Reales gedacht. So wie durch das Denken das Gefühl selbst bestimmt wird, folglich jenes von den Feseln des Gefühles frey ist, hat bloße Erdichtung statt. Das Gedachte ist nicht etwas Reales, sondern Erdichtetes.

tetes. Will man dasjenige, was man durch bloße Freyheit, dem Gefühle zuwider, bestimmt (erdichtet) hat, als wahr angesehen wissen, oder behauptet man, daß man etwas wirklich gefühlt habe, oder noch fühle, was doch ein bloßes Produkt der freyen Einbildungskraft ist, und als solches für sich anerkennet, so heißt eine solche Behauptung eine Lüge. Hält man das, was man bloß durch Phantasie geschaffen hat, für ein Produkt eines bestimmten Gefühles, oder verwechselt man das Gefühl mit der Phantasie, so ist man Schwärmer, oder Phantast.

§. 78.

Man kann sich also durch Freyheit über jedes bestimmte Gefühl erheben, und das Denken demselben zuwider bestimmen; aber über das absolute Gefühl, welches selbst nichts anders als die Freyheit, oder die Vernunft in ihrer reinen Selbstanschauung ist, kann man sich schlechterdings nicht mehr erheben. Hier ist die Urquelle alles möglichen, selbst des bloß idealen, Denkens. Die Vernunft ist absolutes Gefühl, und daher nothwendig absolute Realität. Sie kann sich weder läugnen, noch bezweifeln, weil sie über ihr Wesen nichts vermag, das absolutes Gefühl ist. Dieses Gefühl widersetzt sich dem Skeptiker mit eben der

Noth-

Nothwendigkeit, als dem Materialisten, weil durch beyde die Vernunft theoretisch aufgehoben wird. Aber praktisch kann sie nicht aufgehoben werden. Es werden zwar in dem Materialismus, und Skepticismus solche Behauptungen aufgestellt, nach welchen die Vernunft, als ein reales Princip, geläugnet, oder bezweifelt wird. Aber diese Behauptungen werden nur theoretisch aufgestellt, praktisch aber schlechthin geläugnet, weil kein Denken über das Wesen der Vernunft, als absolutes Gefühl bestimmt, etwas vermag. Es konnte nie in praxi einen Materialisten, oder Skeptiker geben, weil durch kein Denken die Vernunft aufgehoben werden kann. Die fühlende, als die ursprüngliche Vernunft, widersetzt sich der denkenden so lange, bis die letzte mit der ersten harmonisch wird. Die Vernunft konnte daher im Skepticismus ihr Geschäft nicht als geendigt ansehen, obschon, wenn bloß auf das Denken Rücksicht genommen wird, kein Schritt weiter gethan werden konnte, weil das Ziel der theoretischen Vernunft erreicht war; die theoretische Vernunft wurde hier durch das Gefühl selbst über die absolute Gränze des Denkens hinübergetrieben. Sie fühlte es, daß sie sich verirrt habe, ehe sie es noch bestimmt denken konnte. Und daher konnte sie auf dem Gebiete des bloßen Denkens keine Ruhe haben.

§. 79.

§. 79.

Diejenigen, die keine höhere Ansicht der Dinge kennen, als die historische, und die selbst das Wesen der Philosophie überhaupt, und der philosophischen Systeme nicht nach einem Vernunftprincip, sondern bloß nach den Zeugnissen der Geschichte zu bestimmen gewohnt sind, werden weder mit unserer Behauptung, daß auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, die bis auf Fichte allen Philosophen gemein war, nur die drey Systeme, die wir bisher geprüft haben, nämlich das des Materialismus, Idealismus, und Skepticismus möglich sind, noch mit der Art, wie wir sie charakterisirt, und bestimmt haben, zufrieden seyn. Sie werden uns aus der Geschichte der Philosophie mit einer Menge anderer Systeme, die seit dem Zeitpunkte, als man zu philosophiren anfieng, zum Vorscheine gekommen sind, widerlegen zu können glauben, und uns vielleicht einer unverzeihlichen Unwissenheit in diesem Punkte beschuldigen. Nach ihnen ist es unläugbare Thatsache, daß nebst den Systemen, die wir als einzig möglich bestimmten, noch verschiedene andere Systeme existirten; folglich sind die von uns angegebenen nicht die einzig möglichen. Was wirklich ist, muß auch möglich seyn; nun sind nebst jenen Systemen noch verschiedene andere wirklich; folglich sind auch mehrere möglich. — Eben so fehlerhaft werden sie unsere Bestimmung des Materialismus, Idealismus,

Skepticismus finden, und auch hier deutliche Spuren einer groben Unwissenheit wittern. Nach ihnen muß der Charakter dieser Systeme aus der Geschichte der Philosophie, aus den Schriften der Erfinder, oder vorzüglichsten Vertheidiger jener Systeme bestimmt werden; nach dieser Methode, philosophische Systeme zu bestimmen, wird es ihnen leicht werden, unsere Bestimmung derselben als ganz unrichtig darzustellen. Wenn wir z. B. behaupten, daß jeder, der das Bewußtseyn aus der Einwirkung der Dinge auf das Gemüth erklärt, Materialist sey, so werden sie sich über den Unsinn dieser Behauptung nicht genug verwundern können. Sie werden uns entgegensetzen, daß es noch keinem Philosophen auch nur im Traume eingefallen sey, dem Materialismus eine solche Bedeutung zu geben; daß vielmehr alle Philosophen bisher etwas ganz anderes unter Materialismus verstanden haben. Sie werden es für eine nicht zu duldende Anmaßung erklären, daß wir uns über die allgemein angenommene Wortbedeutung in diesem Punkte hinwegsetzen, und eigenmächtig eine ganz neue, und unerhörte eingeführt wissen wollen.

§. 80.

Wenn die Philosophie weiter nichts, als Geschichte ist, so haben diejenigen, die so argumentiren, ganz recht. Nach dem Standpunkte der theoretischen

Vernunft, uber den sich kein einziger Philosoph bis auf Fichte erhob, ist auch wirklich keine andere Ansicht alles dessen, was man zur Philosophie rechnet, möglich, als die bloß historische, die ganz unphilosophisch ist. Daraus folgt nun, daß man bis auf Fichte keine bestimmte Einsicht in das Wesen der Philosophie hatte, und daß man in Rücksicht auf das, was von den Philosophen noch wahres behauptet wurde, nur bloß durch ein dunkles Gefühl, keinesweges aber durch eigentliche philosophische Kenntniß geleitet wurde. Diese Behauptung ist freylich hart, und beleidigt den Stolz aller derjenigen, die sich und andere für die Repräsentanten der einzig wahren Philosophie halten, auf das empfindlichste. Denn aus dieser Behauptung gehet hervor, daß sie nichts weiter sind, als Zeitungsschreiber dessen, was auf dem Gebiete des menschlichen Geistes vorgehet, und dessen, was andere Zeitungsschreiber dieser Art schon erzählet haben, aber keinesweges eigentliche Philosophen, von denen gefodert wird, daß sie die Geschichte des menschlichen Geistes pragmatisch behandeln. Aber eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes ist auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft schlechterdings unmöglich. Was man hier immer behaupten mag, beruhet zuletzt auf irgend einer Thatsache des Bewußtseyns, deren letzter Grund schlechterdings unerforschlich ist. Will man diesen Grund dennoch bestimmen, wie es in dem positiven Dogmatismus (dem Materialis-

mus, und Idealismus) geschiehet, so gehet man von einem Widerspruche aus. Denn man giebt eines Theils zu, und muß es zugeben, daß das Etwas, das allen Erscheinungen (den besonderen Bestimmungen des Bewußtseyns) zum Grund liege, und das man daher Ding an sich, oder das transcendentale Objekt nennt, der Vernunft unzugänglich, und folglich unbestimmbar sey; und dennoch wagt man es, dieses Etwas zu bestimmen, und entweder zu behaupten, daß es bloß Materie, oder Geist sey. Diese Zeitungsschreiber des menschlichen Geistes können, da sie von einem Widerspruche ausgehen, das wißbegierige Publikum mit nichts weiter, als mit lauter spekulativen Lügen unterhalten. Das ursprüngliche Bewußtseyn aus der Natur der Intelligenz selbst zu deduciren, es unabhängig von allem Objekte zu construiren, und aus dieser Construktion zu zeigen, wie jedes mögliche Etwas, das sie dem Bewußtseyn zum Grunde legen, erst entstehet, und daß der Begriff von irgend einem Etwas nur durch die Reflexion auf das Bewußtseyn hervorgebracht wird, keinesweges aber ursprünglich ist, und als bestimmend für die rein praktische Vernunft angesehen werden kann — dies ist für sie eine schlechthin unmögliche Sache. Es bleibt ihnen daher nichts übrig, als die historische Ansicht des Bewußtseyns. Nach dieser muß immer ein von dem Bewußtseyn unabhängiges Etwas, als Grund des Bewußtseyns, vorausgesetzt werden. Auch das ursprüngliche Bewußt-

seyn

seyn wird durch ein Etwas bestimmt, dessen Natur absolut unbestimmbar seyn soll, und doch zugleich wirklich bestimmt wird. Das ganze Bewußtseyn ist diesen unphilosophischen Philosophen nichts, als eine Kette von lauter Thatsachen, dessen letzter Ring sich in eine undurchdringliche Dunkelheit verliert. Was über diese Kette von Thatsachen hinaus liegt, davon wissen sie gar nichts, und können nichts wissen. Und doch bestehet das Wesen der Philosophie einzig darinn, den letzten Grund aller möglichen Thatsachen, oder der ganzen Erfahrung bestimmt anzugeben, und vollständig zu entwickeln. Nur das, was über den Gesichtskreis der bloßen Thatsachen hinüber liegt, und wodurch die Möglichkeit, und Bestimmtheit der letzteren ihrem Wesen nach eingesehen werden kann, gehört zur Philosophie. Was sich nur auf bloße Thatsachen, nicht aber auf ihren letzten Grund beziehet, ist der Gegenstand der empirischen Wissenschaften.

§. 81.

Der Umstand, daß sich diese Unphilosophen nicht über den Gesichtskreis der theoretischen Vernunft erheben können, ist der einzige Grund, warum sie alles bloß historisch behandeln. Wird die Frage aufgeworfen, was Philosophie sey, so kramen sie einen ungeheuern Schatz von historischen Kenntnissen aus, den sie mühsam in den alten, und neuen Schriften der

Phi-

Philosophen gesammelt, und zu welcher Sammlung sie oft einen großen Theil ihres Lebens verwendet haben. Eben dieses geschiehet, wenn gefragt wird, was Materialismus, Idealismus, Skepticismus sey. Daß man sich nach dieser Methode in lauter Widersprüche verwickeln müsse, ist ganz natürlich, weil uns auch die vollständigste Geschichte der Lehrsätze, und Meynungen der Philosophen nie lehren kann, was Philosophie, was Materialismus, Idealismus, Skepticismus an sich sey, sondern nur was die Philosophen dafür angesehen haben. Die Frage aber, was Philosophie, und was gewisse philosophische Systeme, die durch die Form der Vernunft bestimmt sind, an sich seyen, und wie sie bestimmt werden müssen, wenn sie der Prämisse, von der man ausgieng, gemäß bestimmt werden sollen — diese Frage ist von der andern, was sich bisher die Philosophen über Philosophie, und verschiedene einzelne Systeme derselben gedacht haben, himmelweit unterschieden. Die erste ist eigentlich philosophisch; die zweyte aber bloß historisch. Die erste kann durch keine Data aus der Geschichte der Philosophie, sondern bloß durch die bestimmteste, und durchaus deutliche Einsicht in die Natur der Intelligenz beantwortet werden; die zweyte ist bloß aus den Schriften der Philosophen, in welchen sie ihre Gedanken niedergelegt haben, zu beantworten. Der wahre Philosoph wird zwar die Geschichte der Philosophie nicht vernachlässigen, sondern mit einem eben so regen Fleiß, als lebhaften

Jn-

teresse dem Gange des menschlichen Geistes in Rücksicht auf philosophische Untersuchungen nachspüren, um zu sehen, welche Wege man einschlug, um zum Ziele, das die philosophirende zu erreichen strebt, zu kommen. Aber er muß überzeugt seyn, daß es nur ein Ziel, und einen Weg, der zu demselben führe, gebe; und dieses eine Ziel, diesen einen Weg muß erst durch sich selbst finden, und bestimmen; er muß beydes unverrückt im Auge haben, wenn er sich ohne Nachtheil durch die Labyrinthe der philosophischen Lehrmeynungen durcharbeiten will. Dieses Ziel, und diesen Weg dahin kann er nur finden, insofern er sich selbst, als Intelligenz an sich, findet. Dieses ist nur durch intellektuelle Selbstanschauung möglich. Alle philosophischen Untersuchungen, wenn sie nicht auf lauter Irrthümer verleiten sollen, müssen von der durchaus bestimmten Einsicht der Natur der Intelligenz, wie sie an sich ist, nicht wie sie erscheinet, ausgehen. Nun ist es leicht möglich, daß alle Philosophen einen ganz unrichtigen Begriff von der Natur der Intelligenz hatten, und folglich alles, was zur Philosophie gehört, einseitig, und falsch bestimmten. In diesem Falle kann man von ihnen weder lernen, worinn das Ziel der philosophirenden Vernunft bestehe, noch welcher Weg dahin führe. Die historische Kenntniß der Lehrsätze der Philosophen hilft hier gar nichts, um Philosoph zu werden. Die Philosophie bedarf einer Totalreformation; alle philosophischen Gebäude, die

die man bisher aufgeführt hat, müssen niedergerissen werden, so, daß kein Stein mehr auf dem andern bleibt. Es ist nicht um die Berichtigung eines, oder des andern Begriffes, dessen man sich in der Philosophie bediente, sondern es ist um die gänzliche Umkehrung aller philosophischen Begriffe zu thun.

§. 83.

Dies ist wirklich der Fall. Man gieng bis auf Fichte von einem durchaus falschen Grundsatze, der aber nach dem beliebten Standpunkte unvermeidlich war, nämlich von dem, daß die Vernunft ursprünglich theoretisch sey, und daß sie folglich nothwendig durch ein durchaus unbekanntes, und unerkennbares Etwas (durch eine Substanz an sich, die der letzte Grund des Bewußtseyns sey) bestimmt werde. Und so wurde das Gebiet der Philosophie ein Tummelplatz von streitenden Partheyen, deren jede unbesiegbar war, insofern nach diesem Standpunkte die Foderungen der Vernunft in Rücksicht auf ihre wichtigsten Angelegenheiten auf keine Art befriedigt werden konnten. Wenn daher gleichwohl der Skepticismus in Rücksicht auf Consequenz ein entschiedenes Uebergewicht über die Behauptungen des Materialismus, und Idealismus erhielt, so war er doch selbst für die ursprüngliche

Ver-

Vernunft, die nicht theoretisch, sondern rein praktisch ist, höchst empörend. Der Kampf dauerte daher unter den philosophischen Partheyen unaufhörlich fort, ohne daß ein entscheidender Sieg für irgend eine auch nur möglich war.

Zweyter Abschnitt.

Philosophie der Kantianer.

§. 83.

Bey diesem Gewirre der streitenden Parthenen, bey dieser gänzlichen Anarchie im Gebiete der Philosophie, und bey der augenscheinlichsten Gefahr, daß gerade die Edelsten, und Scharfsinnigsten unter denen, die sich Philosophen nennen, aus Verzweiflung, den letzten, und unerschütterlichen Grund aller realen Wahrheit zu finden, sich einem eben so trostlosen, als verderblichen Skepticismus in die Arme werfen würden, trat Kant auf, um das wankende, und sich zum Einsturz schon neigende Gebäude des menschlichen Wissens auf immer zu begründen. Die Kritik, ein Werk, das bey allen seinen Mängeln in der Geschichte der Philosophie unvergeßlich bleiben wird, wurde zunächst durch den gro-

großen Skeptiker **Hume** veranlaßt. So verderblich auch der Skepticismus in seinen letzten Resultaten ist, indem es für die Menschheit gewiß sehr traurig aussehen würde, wenn seine Grundsätze allgemein würden, und in Rücksicht auf die wichtigsten Wahrheiten, z. B. auf die Realität der Begriffe von Recht und Unrecht, von Verdienst und Schuld, von göttlicher Weltregierung, und Unsterblichkeit — eine allgemeine Zweifelsucht einträte, bey welcher die wenigsten Menschen weder gut, noch glücklich seyn könnten — so wohlthätig bewies er sich doch für die Philosophie, als Wissenschaft, deren Vollendung er **negativ** beförderte. Nur durch ihn wurde die philosophirende Vernunft, die auf dem Gebiete des positiven Dogmatismus sich von Zeit zu Zeit neue Luftschlösser aufbaute, die sie für feste, unüberwindliche Burgen der Wahrheit hielt, in ihrem erträumten Besitzstande des Vernunftzieles gestöret, aus ihrer Lethargie geweckt, und zu neuen Versuchen, die Wahrheit zu finden, fortgetriben. Der Skepticismus war in der Philosophie eben das, was der supernaturalistische Protestantismus in der christlichen Kirche war. Der Skepticismus ist so wenig wahre Philosophie, als jener wahre Religion ist. Aber beyde sind nöthig, die Wahrheit herbeyzuführen. Durch den Skepticismus wurde erst eine vollständige Kritik der theorethischen Vernunft, von der alle bisherige Philosophie ausgieng, veranlaßt. Nun konnte man mit der vollkommensten Evidenz einsehen,

sehen, daß in der theoretischen Vernunft in Absicht auf objektive Wahrheit, um welche es der Philosophie einzig zu thun ist, schlechterdings kein Heil zu finden sey, und daß man folglich einen ganz neuen, bisher noch gar nicht geahndeten Weg einschlagen müsse, um zum Ziele zu kommen. Die Kritik konnte diesen Weg noch nicht selbst bestimmt angeben, und bis zum erwünschten Ziele vorzeichnen. Dieser Weg lag ganz außer ihrem Wege. Ihre Bestimmung war bloß, der theoretischen Vernunft von ihrem ersten Standpunkte an, wovon sie ausgieng, in allen ihren möglichen Verirrungen zu folgen, und dieselben bestimmt zu bezeichnen. Es konnten nur hie und da Winke für den einzig möglichen Weg, der zur Wahrheit führt, und der auf einem, der theoretischen Vernunft ganz fremden, Gebiete liegt, gegeben werden. Nur dann, nachdem das Land der Täuschungen ganz ausgemessen, und dadurch gezeigt war, daß Wahrheit hier schlechterdings nicht zu finden sey, konnte der Versuch, einen ganz neuen Weg einzuschlagen, und bis an das Ziel zu verfolgen, mit glücklichem Erfolg geschehen. Aber dadurch, daß alle möglichen Wege des Irrthums bezeichnet waren, war für den einzig möglichen Weg der Wahrheit außerordentlich viel schon gewonnen. Denn da er jenem, der zum Irrthum führet, gerade gegenüber liegt, und, nachdem man den Weg des Irrthums in allen seinen möglichen Richtungen, und Krümmungen genau kennen gelernt hat, als der einzig

zig mögliche, der noch betreten werden kann, übrig bleibt, so war er, bey gehörigem Nachdenken, gar nicht mehr zu verfehlen. — Das ist der einzig wahre Gesichtspunkt, nach welchem die Kritik betrachtet werden muß, wenn sie nicht gänzlich mißverstanden werden, und noch zu größeren, und widersinnigern Verirrungen, als die sind, denen bisher die theoretische Vernunft in dem positiven, und negativen Dogmatismus ausgesetzt war, verleiten soll. — Aber dieser Gesichtspunkt wurde von den meisten Philosophen, und gerade von denjenigen am meisten verfehlet, die in alle Geheimnisse der Kritik eingedrungen zu seyn wähnten, und in der philosophischen Welt einen außerordentlichen Lärm erregten. Es ist der Mühe werth, vor allen zu untersuchen, was die Kritik auf das zahllose Heer ihrer eifrigsten Verehrer für Folgen hatte, und wie sie von ihnen verstanden wurde. Es wird uns dann leichter zu entscheiden seyn, wie man die Kritik erklären müsse, wenn sie nicht das widersinnigste System, das je zum Vorschein kam, seyn soll.

§. 84.

Anfangs herrschte eine Zeitlang nach der Erscheinung der Kritik eine tiefe Stille. Aber auf einmal ließ sich wie auf ein gegebenes Signal von allen Winkeln Deutschlands ein verwirrtes, und lärmendes Geschrey von den eifrigsten Aposteln des neuen philosophi-

phischen Evangeliums vernehmen, die dasselbe von Kathedern, und Dächern in die Welt ausposaunten. Mit einer Art wetteifernder Tollwuth suchte einer den andern zu überspringen, um dem lange erwarteten Messias der Philosophie zu huldigen, und Weihrauch zu streuen, so daß man vor lauter enthusiastischem Lärme nichts verständliches hören, und vor lauter Rauchwolken nichts deutlich sehen konnte.

Jeder wollte zuerst die Ehre haben, die wichtigen Entdeckungen, die er in der Kritik gemacht zu haben wähnte, der Welt mitzutheilen. Die Pressen Deutschlands seufzten; indem sie beynahe einzig dem Unsinne aller Art, mit den Gepräge kantisch, frohnen mußten. Um eine allgemeine Revolution in dem ganzen Reiche der Wahrheit hervorzubringen, wurden alle Wissenschaften in kantische Formen gegossen, und man glaubte schon die große Absicht des großen Denkers von Königsberg erreicht zu haben, und auf die Theilnahme seines unsterblichen Ruhmes Anspruch machen zu können, wenn man nur Begriffe, die schon tausendmal waren zergliedert werden, nun aufs neue wieder zergliederte, in neue Klassen brachte, und unbekümmert um den letzten Grund ihrer Realität, ihnen die Schilde Quantität, Qualität, Relation, und Modalität, anschraubte.

§. 35.

§. 85.

Unter der Firma **kantisch** galt oft der größte Unsinn für tiefe Weisheit, das luftigste Begriffenspiel für bewiesene Sachkenntniß, die verkrüppelste, und unförmlichste Geisteszwergerey für Riesengröße, die mit sancullotischer Unverschämtheit die größten, verdienstvollesten Männer mißhandelte, und sie mit einer einzigen Zauberformel zu Boden schlagen zu können wähnte.

Das liebe Glaubensbedürfniß, sonst den Philosophen so sehr verhaßt, wurde nun auf den philosophischen Thron erhoben, und spielte da die bizareste Rolle. Die neuen Apostel, ohne auch nur von weitem zu ahnden, was unter Vernunftglauben zu verstehen sey, und worauf er sich gründe, bedienten sich dessen, als eines Lückenbüßers, um ihn ihren grundlosen Behauptungen statt der gefoderten Beweise unterzuschieben. Und wehe dem denkenden Manne, dem die wirksame Glaubensgnade versagt war — wehe ihm vor diesen Inquisitoren der **kantischen** Schule! Auch hier in dieser philosophischen Sekte, die sich vor allen übrigen das Ansehen geben will, daß sie jeden grundlosen, nicht auf deutlich eingesehenen Principien, sondern nur auf dunkel gefühlten Bedürfnissen ruhenden, Glauben verwerfe, und wegen der strengen, unnachlässigen Foderung, jeden Begriff mit dem letzten Erkenntnißgrunde in Verbindung zu bringen, um ihm

durch

durch die absolute Nothwendigkeit des Denkens Realität zuzusichern, sich die kritische nennt, — auch hier hieß es in gewisser Rücksicht: „Wer nicht glaubt, und getauft ist, wird verdammt:“ d. h. wer nicht den unerwiesenen Versicherungen, und Behauptungen der Kantianer blindgläubig nachbethet; wer nicht das Glaubensbedürfniß an einen Gott, an ein besseres Leben u. s. w. vermittelst des sittlichen Bedürfnisses aufreget; und auf solche Art zur Fahne der kantischen, ganz Deutschland in Requisition und Contribution setzenden, Freybeuter *) sich nicht schlägt, der ist entweder ein Dummkopf, oder unmoralischer Mensch, in welchem letzteren Falle er aus Mangel des Sinnes für Moralität, auch das im menschlichen Geiste

*) Welcher Freund der Philosophie, der die Unhaltbarkeit der vorkantischen philosophischen Systeme fühlte, und daher sich nach einer festeren Begründung des menschlichen Wissens sehnte, ist durch die kantische Jammerepoche nicht getäuscht, und um Geld und Zeit gekommen! Ich wenigstens gestehe meine Täuschung aufrichtig. Durch den marktschreyerischen Ton kantischer Quacksalber angelockt, schaffte ich mir für einige hundert Thaler Bücher, in der kantischen Fabrik gestempelt, an; ich las, und las, und verwirrte mir den Kopf durch den ausgekramten gelehrten Unsinn immer mehr, und fand, nachdem ich viele kostbare Zeit dazu verschwendet hatte, nicht die geringste Berichtigung meiner Zweifel.

sie gleichsam versteckt, und tief gelagerte, und nur durch das Bellen des moralischen Bedürfnisses aufschreckbare Postulat der praktischen Vernunft auf keine Art wittern kann.

§. 86.

Was ist nun mit dem armen Manne anzufangen, der anfangs durch die großsprecherischen Versicherungen der Kantianer, daß nur bey ihnen Wahrheit anzutreffen, und daß außer dem Schoose ihrer allein seligmachenden Kirche kein Heil zu finden sey — angelockt, und ihnen Glauben beymessend, dann aber bey reiferer Prüfung sich getäuscht sehend — nun anfängt, an den heiligsten, für die ganze Menschheit interessantesten Wahrheiten zu zweifeln, und endlich dieselben entschlossen, und aus lauter Wahrheitsliebe zu läugnen? Wie ist ein solcher zu retten, und zum gesunden Menschenverstande wieder zurück zu bringen?

Gegen einen so traurigen, und gefährlichen Gemüthszustand haben die Kantianer ein vortrefliches, und unfehlbares Mittel. Sie geben nämlich dem armen Zweifler, oder Gottesläugner eine Glaubenslatwerge ein, oder vielmehr, sie rathen dem Patienten, diese in seinem Seelenmagen schon a priori bereitliegende Medicin emporzustoßen, und sie dann

wohl gekaut, und aufgelöset wieder hinabzulassen, mit der Versicherung, daß dann alle trostlose Zweifel, und Cruditäten des Unglaubens sowohl, als des Aberglaubens, sammt allen, Schwindel, und Ueblichkeit verursachenden, versteckten Blähungen ausgefegt, und gleich Legionen von Teufeln ausfahren würden. Probatum est. Der arme Atheist bekömmt nämlich den Rath, vor allen Dingen das der menschlichen Natur wesentliche Glaubensbedürfniß in sich aufzuregen, ehe er es wage, an Gott zu zweifeln.

O ihr gutmüthigen, und bekehrsüchtigen Theologen! man hat euch sehr Unrecht gethan, daß man über euere Methode, Atheisten zu bekehren, ein großes Hohngelächter in der philosophischen Kaste erhob, und euch als Schwärmer brandmarkte, weil ihr den Gottesläugnern es für das beste, und wirksamste Mittel empfahlet, daß sie sich zu Gott wenden, und ihn mit inbrünstigem und beharrlichem Gebethe um Erleuchtung, und die Hinwegnehmung des Atheismus anflehen sollten! Mit eben so viel Unrecht hat man über euch gespottet, wenn ihr es unternahmet, wider die Atheisten das Daseyn Gottes aus der Bibel zu beweisen. Euer Verfahren ist durch die neueste Philosophie, die einzig diesen Namen verdienen soll, vollkommen gerechtfertiget!

§. 87.

§. 87.

Durch einen ähnlichen Zirkel beweiset das zahlreiche Heer der Kantianer die Realität der Gottheit. Man giebt vor, den Beweis bloß aus dem Wesen der Moralität führen zu wollen. Nun trennt man von dem Streben nach Moralität das Streben nach Glückseligkeit, und subordiniret jenem dieses. Aber dies geschieht nur, um kritisch scheinen zu wollen. Bald darauf, wenn es zur Hauptsache kommt, drehet man den Spies um, und setzt das, was man vorher untergeordnet hatte, oben an. Denn nun macht man die Glückseligkeit zur Hauptsache, und ordnet ihr die Moralität unter. Man könnte nämlich, wie man behauptet, nicht moralisch gut zu werden streben, wenn man nicht nothwendig voraussetzen müßte, daß einmal eine Zeit kommen werde, da der Trieb nach Glückseligkeit vollkommen befriedigt, und zwischen der Würdigkeit, glückselig zu seyn, und der Glückseligkeit selbst, das genaueste Verhältniß realisirt würde.

Da nun das nicht geschehen kann, wenn kein höchst vollkommenes Wesen existirt, welches diese Harmonie allein bestimmen kann, so muß es einen Gott geben, damit der Mensch glückselig werden könne. Wenn nun jemand sein höchstes Glück in den Besitz eines schönen Weibes setzt, so muß es einen Gott geben, damit ein solcher wenigstens nach dem Tode, wenn es in die-

diesem Leben nicht geschehen kann, zur Erreichung seiner Wünsche gelange.

„Die Dauer seines Lebens über die Gränzen „seines irdischen Lebens sich erweiternd denken, und „darum einen Gott glauben, heißt gewöhnlich nicht „vielmehr gesagt, als glauben, bey dem Gotte Abrahams, Isaaks, und Jakobs künftig ein ewiges Gastmahl halten.“ *)

§. 88.

Es giebt allerdings einen Vernunftglauben. Das unmittelbare Objekt desselben ist die Vernunft selbst, und dann alles das, was mit der Vernunft zugleich gesetzt werden muß, damit sich die Vernunft behaupten könne; oder was in dem Wesen der Vernunft liegt. Läßt sich nun zeigen, daß die Vernunft selbst aufgehoben würde, wenn man keine Objektenwelt, keine Moralität, keine Fortdauer des menschlichen Geistes, keine göttliche Weltregierung annehmen wollte, so haben alle diese Vorstellungen eben so gewiß Realität, als die Vorstellung der Vernunft selbst. Aber so wenig die Realität der Vernunft selbst bewiesen werden

*) Hülsen über die Frage: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf für Progressen gemacht?

den kann, so wenig kann alles das bewiesen werden, was in der Vernunft wesentlich, und nothwendig liegt. Nur das, was der Vernunft zufällig ist, ist eines Beweises fähig, und bedürftig. Z. B. wenn ich behaupte, daß es im Monde vernunftige Einwohner giebt, so muß ich das beweisen. Denn es ist der Vernunft ganz zufällig, ob diese Behauptung Realität habe, oder nicht. Behaupte ich aber, daß jedes Vernunftwesen, als solches, bewußtseyend, und frey sey, so läßt sich dieses auf keine Art beweisen; denn Bewußtseyn, und Freyheit macht das Wesen des Vernunftwesens aus. Die Vernunft selbst aber wird absolut, das heißt, ohne weiteren Grund gesetzt. Die Vernunft soll seyn, weil sie seyn soll. Sie ist das Höchste, wodurch alles begründet werden soll. In Absicht auf sie kann also nach keinem Grunde gefragt werden. Sie ist sich ihr ihr eigner Grund; sie ist sich das Unmittelbar Gewisse, das folglich durch nichts vermittelt ist. Die Vernunft setzt ihr Seyn absolut: Ich bin. Alles nun, was als Bedingung angenommen werden muß, damit die Vernunft sich selbst setzen könne, ist eben so unmittelbar gewiß, als das Seyn der Vernunft selbst. Die Vernunft bedarf schlechterdings keines Grundes, um ihr Seyn zu setzen. Denn sie würde diesen Grund nur aus sich schöpfen, folglich sich als absolut voraussetzen müssen. Eine Ueberzeugung, die absolut, und durch keinen Grund vermittelt ist, heißt Vernunftglaube. Denn eine solche Ueberzeugung

kann

kann sich nur unmittelbar auf die Vernunft, als ihren Gegenstand, beziehen, weil das Wesen der Vernunft darinn bestehet, daß sie ihr Seyn ohne allen Grund setzt, oder sich ihres Seyns unmittelbar bewußt wird. Die Vernunft glaubt an sich, als an ein selbstständiges, von der Materie verschiedenes Princip; sie glaubt an sich, weil sie glaubt, und durch ihr Wesen zu diesem Glauben bestimmt ist. Denn wollte sie auch an sich, als realem Princip, und zwar als dem Princip aller Realität zweifeln, so könnte sie dieses nur durch sich selbst thun; d. h. sie könnte den Zweifel an sich selbst nicht anders für möglich denken, als dadurch, daß sie sich, als das Princip des Zweifels, folglich sich selbst als real setzte. Die Vernunft weiß also unmittelbar, daß sie ist; und ein solches unmittelbares Wissen ist Vernunftglaube. Was der Vernunft bloß zufällig ist, weiß sie nicht aus sich selbst (aus ihrem Wesen), sondern nur aus einem Grund, der dem Wesen der Vernunft entgegengesetzt ist. Die Vernunft weiß zwar alles durch sich selbst, aber nicht alles aus sich selbst. Ihr Wesen, und was als Bedingung desselben gesetzt werden muß, weiß sie durch sich selbst, und zugleich aus sich selbst; der Gegenstand des unmittelbaren Wissens macht das Gebiet der Philosophie aus. Was aber weder als das Wesen der Vernunft, noch als die absolute Bedingung dieses Wesens gesetzt werden kann, das kann die Vernunft nicht aus sich selbst, sondern nur aus einem Etwas, das zu ihrem

We-

Wesen auf keine Art gehört, sondern demselben entgegengesetzt ist, wissen. Und das ist das Gebiet der individuellen Erfahrung, die durch die Vernunft nicht anticipirt werden kann, weil sie dieselbe nicht aus sich selbst schöpfen kann. Daß, und nach welchen Gesetzen für die ganze Ewigkeit Erfahrung statt haben werde, oder, daß die Vernunft nothwendig nur etwas, und zwar auf eine zum voraus bestimmte Weise erfahren werde, das weiß sie unmittelbar aus sich selbst; das ist gar keines Beweises fähig, weil sich die Vernunft nicht selbst bestimmen kann, ohne etwas zugleich außer sich zu bestimmen. Die Nothwendigkeit der Erfahrung überhaupt, und ihrer wesentlichen Bestimmtheit nach, liegt in dem Wesen der Vernunft. Aber die besondere individuelle Bestimmung alles dessen, was die Vernunft für die ganze Unendlichkeit erfahren wird, kann sie nicht aus sich selbst wissen, ob sie es gleich nur durch sich selbst wissen kann. Denn sie muß immer ihre Realität voraussetzen, wenn sie eine ihrem Wesen entgegengesetzte Realität setzen will. Aber die individuelle Bestimmtheit einer der Vernunft fremden Realität kann nur durch Empfindung, die immer zufällig ist, und folglich nicht anticipirt werden kann, gegeben werden. Alles, was in Beziehung auf das Empfindbare behauptet wird, muß bewiesen werden, und zwar entweder durch unmittelbare Empfindung (durch Vorzeigung des empfindbaren Gegenstandes), oder durch mittelbare Empfindung (durch

ein

ein Etwas, das mit dem zu erweisenden, empfindbaren Gegenstande in nothwendiger Verbindung stehet). Hier hat kein Vernunftglaube statt.

§. 89.

Alles Berufen auf Vernunftglauben ist weiter nichts, als ein grundloses Geschwätz, wenn man nicht vor allen die Natur der Intelligenz, wie sie an sich ist, nicht bloß wie sie erscheint, bestimmt kennt, so, daß in Rücksicht auf diese Kenntniß gar keine Dunkelheit mehr übrig bleibt. Nur auf solche Art wird der Vernunftglaube durchaus bestimmt; und das muß er seyn, wenn man sich mit untrüglicher Gewißheit darauf berufen will. Aber den Kantianern ist der Vernunftglaube schlechthin eine qualitas occulta, weil sie selbst behaupten, daß die Vernunft an sich eine durchaus unerforschliche Substanz (Ding an sich) sey. Fragt man sie daher, was Vernunftglaube sey, so ist ihre Antwort sogleich fertig, indem sie sagen, derselbe sey die Ueberzeugung, die unmittelbar in der Form der Vernunft selbst gegründet sey. Es ist natürlich, daß man nun weiter fragen muß, was denn die Vernunft ihrem ursprünglichen Wesen nach sey. Hic aqua haeret. Die Vernunft ihrem ursprünglichen Wesen nach ist nach ihnen ein Ding an sich, das schlechterdings unergründlich ist. Kann man nun nicht wissen, was die Vernunft an sich ist, so ist

auch

auch der so hochgepriesene Vernunftglaube, auf den man gerade die Realität der wichtigsten Gegenstände gründet, weiter nichts, als ein ganz leerer Begriff, weil er erst durch die Erkenntniß der Natur der Intelligenz, wie sie an sich ist, Sinn und Haltung bekommen kann. Soll B durch A bestimmt seyn; so muß auch A bestimmt werden können. Ist A durchaus unbestimmbar, so ist es auch B, das einzig von jenem abhängen soll. Der Vernunftglaube der Kantianer ist also Glaube an Unvernunft. Alles, was darauf begründet wird, ist nichts, als Chimäre. Wer in einem solchen Vernunftglauben noch die geringste Spur von Vernunft finden kann, der muß selbst die Vernunft verlohren haben. Vernunftglaube kann nur statt haben, wenn die Vernunft selbst durchaus bestimmbar ist. Und gerade durch diese absolute Bestimmbarkeit zeichnet sich die Vernunft von allem, was sie nicht ist, auf eine einzig mögliche Art aus. Nur das, was der Vernunft entgegen gesetzt ist, oder nicht in dem Wesen der Vernunft liegt, sondern bloß ein Gegenstand der wirklichen Erfahrung ist, kann in keinem Zeitpunkte durchaus bestimmt werden; es bleibt für die ganze Unendlichkeit immer noch etwas, das aufs neue bestimmbar ist, übrig. Das Gebiet der Erfahrung ist ihrer individuellen Beschaffenheit nach unendlich. Nur das, was der Erfahrung zum Grund liegt — das eigentliche Gebiet der Philosophie — kann ganz ausgemessen, und durchaus be-

stimmt

stimmt werden, so, daß nicht der geringste Punkt, als unbestimmbar, übrig bleibt. Die Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns können — müssen vollkommen erschöpft werden, wenn ein eigentliches Vernunftsystem (Philosophie) statt haben soll. Alles ist hier auf Vernunftglauben gegründet, der keines Grundes weder fähig, noch bedürftig ist.

§. 90.

Nur so steht der Glaube an die Realität der Objektenwelt überhaupt (nicht der bestimmten Objektenwelt, die nur durch das absolut Zufällige der Empfindung gegeben ist), an die Realität der Pflichten, und Rechte in diesem Leben, und der Hoffnungen jenseits des Grabes, und endlich der Glaube an die Gottheit eben so unerschütterlich fest, als der Glaube an die Realität der Vernunft selbst, weil alles dieses in dem Wesen der Vernunft liegt, und folglich durch die Vernunft aus sich selbst geschöpft werden kann, und muß; denn die Vernunft kann sich nicht selbst setzen, ohne alles jenes zugleich mitzusetzen. Der Grund der ewigen Fortdauer des menschlichen Geistes ist nicht der Trieb nach Glückseligkeit, sondern der absolute Charakter desselben, der in Verbindung mit Beschränkheit, die nie aufgehoben werden kann, sondern neben der Absolutheit ewig bestehen muß, den Glauben an Gott absolut nothwendig macht. Eben diese unzertrennliche

Ver-

Verbindung der Absolutheit mit der Beschränktheit kann nicht gedacht werden, ohne daß zugleich eine materielle Welt angenommen wird.

§. 91.

Kant hat gesagt, „daß wir die Dinge nicht erkennen können, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen.“ Dies erklärten nun die kantischen Commentatoren so: Es giebt zwar Dinge an sich; sie sind eigentlich der letzte Grund unserer Vorstellungen, oder der vorgestellten Dinge; allein wegen der uns anklebenden Sinnlichkeit, wegen der wesentlichen Einrichtung unserer Natur, daß wir alles in Raum und Zeit anschauen müssen, können wir das innere, von unserer Vorstellungsart unabhängig existirende Wesen der Dinge, das heißt, die Beschaffenheit der Dinge, wie sie an sich sind, nicht erkennen. Was wir erkennen, sind bloße Erscheinungen, das ist, es sind bloß vermittelst der Empfindung gegebene Dinge, die immer nothwendig durch die Formen unseres Vorstellungsvermögens (der Sinnlichkeit, und des Verstandes) auf eine gewisse Art modificirt sind, ohne daß wir auf die Natur der Originale selbst eindringen, und sie mit den Copeyen (vorgestellten Dingen) vergleichen können. Folglich können wir nie wissen, was die Dinge an sich sind. Es ist daher möglich, daß das absolute Wesen derselben, das uns immer ver-

bor-

borgen bleibt, mit dem Wesen der Vernunft durchaus zusammenfällt, oder identisch ist.

§. 92.

Auf solche Art glaubte man auf den Ruhm eines kritischen Philosophen Anspruch zu machen, und zugleich den positiven, und negativen Dogmatismus, nämlich den Materialismus, Idealismus, und Skepticismus über den Haufen geworfen zu haben. Aber das war nur stolzer, und unkritischer Wahn. Im Grunde behauptete man alles das, was der Dogmatismus von jeher behauptet hat. Nur zeichnete man sich durch ganz neue, und höchst abentheuerliche Thorheiten aus. Der Dogmatismus dieser Kritiker ist der widersinnigste von der Welt.

§. 93.

Ob Kant die Realität der Dinge an sich, als absoluten Grund des Bewußtseyns behauptet habe, davon ist hier die Frage nicht; sondern nur davon, ob in dieser Behauptung der Aufschluß zur Beendigung aller philosophischen Streitigkeiten, und nur von weiten ein Grund liege, zu glauben, daß nun die philosophirende Vernunft ihr Ziel erreicht habe, und das Tagebuch aller Zweifel geschlossen sey. Gesetzt auch Kant habe die Existenz der Dinge an sich in demselben

den Sinne behauptet, wie die Kantianer dieselbe behauptet haben, so ist das doch gewiß ein schlechter Beweis des philosophischen Geistes dieser Parthey, daß sie diesen Grundirrthum ohne alle Prüfung, bloß weil er sich von einem großen Manne herschreibt, als das non plus vltra alles philosophischen Scharfsinnes nachgebethet, und mit einer Prahlerey, die in der Geschichte der Philosophie ihres Gleichen nicht hat, der Welt verkündet hat.

§. 94.

Es ist möglich, daß der Erfinder eines in Rücksicht auf die Hauptpunkte noch sehr irrigen, und unhaltbaren Systemes dennoch alle Achtung verdient, und auf den Ruhm eines philosophischen Genies mit Recht vollen Anspruch machen kann. Der Erfinder fasset mehr das Ganze ins Auge. Gewisse Ansichten werden ihm oft zu gewöhnlich, als daß er die Täuschung, die darinn liegt, leicht entdecken könnte. Ein einziges kleines Versehen in Bestimmung eines Grundbegriffes führt bey einer consequenten Denkart zu wichtigen Verirrungen, die wegen der Harmonie gewisser einzelner Theile nicht eingesehen werden. Die feste Richtung der Aufmerksamkeit auf die Irrthümer anderer Systeme, die man widerlegen will, und das lebhafte Bewußtseyn der Vortheile, die man durch die Aufstellung eines neuen Systemes über jene erlangt hat, verhindert die Einsicht der

Män-

Mängel des letzteren. Aber ganz anders verhält sich die Sache, wenn ein philosophischer Kopf an die Prüfung eines neuen, und ihm fremden Systemes gehet. Frey von den individuellen Vorurtheilen, und Vorstellungsarten, die dem Erfinder eigen sind, und ihm die Einsicht der Mängel seines Systemes erschweren, untersucht er vor allen die Grundprincipien, und prüft ihr Gewicht, und Verhältniß in Absicht auf die zu begründenden Erscheinungen. Er sieht vorzüglich darauf, ob sie sich von den schon vorhandenen Grundprincipien, nach welchen man bisher dieselben Erscheinungen zu erklären suchte, wesentlich unterscheiden, und dann, wenn dies der Fall ist, ob sich die Erscheinungen wirklich daraus besser, oder auf eine vollkommen befriedigende Art erklären lassen. Hat nun ein solcher Prüfer den Sinn des Problemes (Statum quaestionis), das man bisher durch allerley Systeme zu lösen suchte, richtig ins Auge gefaßt, so wird ihm bey einer solchen Prüfung das Wahre, und Falsche eines neuen Systemes sogleich in die Augen springen; und er wird weit leichter im Stande seyn, den Werth desselben richtig zu bestimmen, als der Erfinder desselben. So entdeckte weit eher, und scharfsinniger der Verfasser des Aenisidemus die Fehler der Theorie des Vorstellungsvermögens, als Reinhold selbst, der aus Versehen eines einzigen Umstandes, den er als über allen Zweifel erhaben voraussetzte, durch eine scheinbare Evidenz, die aus der sy-

ste-

stematischen Darstellung hervorgieng, sich täuschen ließ. Der würdige Verfasser der Theorie, der mit einem seltenen philosophischen Scharfsinn eine gleiche, durch keine unedle Leidenschaft zu bestechende, Wahrheitsliebe verbindet, sah nun seine Täuschung selbst ein, leistete sogleich auf das hohe Verdienst, das menschliche Wissen unerschütterlich fest begründet zu haben, das er schon errungen zu haben glaubte, mit der achtungswürdigsten Selbstverläugnung Verzicht, und überließ es einem andern großen Denker. Sobald dieser auftrat, so war Reinhold beynahe der erste, der ihm den Preis, nach welchem die philosophierende Vernunft schon seit Jahrtausenden gerungen, und den er, nach dem Urtheile eines großen Theiles des philosophischen Publikums, schon in Händen hatte, zuerkannte.

§. 95.

Aber so prüfet nicht das Servum imitatorum pecus. Tritt ein Mann auf, der etwas Neues zu sagen scheint, und sich durch Scharfsinn auszeichnet, so erregt gewöhnlich ein gedankenloser Schreyer den ersten Lärm über die vorgebliche neue, und wichtige Entdeckung; sogleich schreyen tausende mit. Gewöhnlich weiß keiner von diesen Schreyern, warum er schreyet. Dies war der Fall in Absicht auf die Kritik. Ohne auch nur von ferne zu ahnden, worinn das

das Wesen des Problemes bestehe, das die Kritik zu lösen sich vorgesetzt hatte, oder wenigstens sich hätte vorsetzen sollen, kündigte man nun in einem wilden Triumphsgeschrey der Welt an, daß durch die Kritik das so lange erwartete, vollständige Vernunftsystem erschienen, wodurch allen möglichen philosophischen Streitigkeiten auf einmal, und für immer ein Ende gemacht sey, und daß man sich einzig an die Bestimmungen dieses unfehlbaren philosophischen Evangeliums halten müsse, wenn man auf den Ruhm eines Philosophen Anspruch machen wolle. Es ist zuverlässig zu erwarten, daß die Kritik, wenn ihr auch ihre Absicht ganz mißlang, und sie von einem gänzlich unhaltbaren Grunde ausgieng, dennoch immer als das Werk eines großen, vielumfassenden, und scharfsinnigen Geistes werde angesehen, und geachtet werden. Wenn sie auch das eigentliche wahre Vernunftsystem nicht aufstellte, so bleibt ihr doch das Verdienst, dasselbe zunächst veranlaßt zu haben. Und sollte sie diese Veranlassung auch durch Irrthümer bewirkt haben, so bleibt jenes Verdienst doch ungeschmälert. Denn es giebt Irrthümer, die durch ihre Begründung, und Form äußerst lehrreich, und wohlthätig für die Menschheit werden. Aber die unpartheyische Nachwelt wird die Kantianer als das gedankenloseste Gesindel, das auf dem Gebiete der Philosophie je zum Vorscheine kam, ansehen, und verachten.

§. 96.

§. 96.

Durch die Behauptung, daß man zwar von den Dingen an sich gar nichts wissen könne, daß sie aber dennoch durch ihre Einwirkung auf das Gemüth der absolute Grund des Bewußtseyns, und aller Erscheinungen seyen, glauben die Kantianer, daß der Dogmatismus überhaupt, sowohl der positive, als negative, für immer zu Boden geschlagen sey, ohne auch nur von weitem zu ahnden, daß man durch diese Behauptung in die Sklaverey des Dogmatismus, nur nach einer neuen Manier, zurücke falle. Der Dogmatismus, mit kantischen Insignien bekleidet, und auf den Thron der Philosophie erhoben, ist das widersinnigste, und widersprechendste Ding, das je von Philosophen ausgebrütet wurde.

Denn eines Theiles geben diese falschen Kritiker den Dogmatisten die Prämissen zu, worauf das ganze Gebäude des Dogmatismus ruhet; andern theils aber läugnen sie die richtigen, und nothwendigen Folgen, die aus jenen Prämissen fließen, und stellen ganz entgegengesetzte auf.

§. 97.

Giebt man dem Dogmatiker einmal die Realität des Dinges an sich zu, und leitet davon die Vor-

stellung her, so hat er, auch in seinen für das Interesse, die Würde, und das Wohl der Menschheit verderblichsten Sätzen, gewonnen Spiel. Die Vorstellung sowohl, als das vorstellende Ich wird dann ganz von dem Dinge an sich abhängig gemacht, und bloß ein Produkt desselben. Die Vorstellung sowohl, als das Vorstellende, kann nur als ein Resultat der mechanischen Einwirkung angesehen werden. Der Intelligenz kann schlechterdings keine absolute, von dem einwirkenden Dinge an sich unabhängige Spontaneität zugeschrieben werden. Denn diese läßt sich auf keine Art aus dem Mechanismus erklären, der allein als der letzte Grund aller Erfahrung vorausgesetzt werden muß, wenn wir den Ursprung der Vorstellungen, und des Bewußtseyns der Einwirkung des Dinges an sich zu verdanken haben. In diesem Falle bleibt, als letzter Einklärungsgrund, nichts übrig, als Mechanismus.

§. 98.

Auf diese Art ist alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt. Dies muß nicht nur von den Dingen außer uns, sondern auch von uns selbst behauptet werden. Denn alle unsere Vorstellungen hängen alsdenn ab von der Beschaffenheit der Dinge; unser Wille aber hängt ab von der Beschaffenheit der Vorstellungen; mithin ist alles unser Wollen durch die

Naturnothwendigkeit bestimmt, und unsere Ueberzeugung von der Freyheit des Willens ist Täuschung. Es gehöret nur wenig Scharfsinn dazu, um einzusehen, daß wenn unser Wollen frey seyn soll, vor allen müsse gezeigt werden, daß unser Vorstellen durchaus frey sey. Wird aber das Vorstellen durch die Einwirkung des Dinges an sich bestimmt, wie kann es frey seyn? Nach dem Grunde der Freyheit kann freylich nicht gefragt, und daher kann sie auch nicht bewiesen werden. Aber es darf doch nichts in das Bewußtseyn aufgenommen werden, neben dem die Freyheit nicht bestehen kann. So etwas ist die Annahme des Dinges an sich, als Grund des Bewußtseyns. Dadurch wird die Freyheit nothwendig aufgehoben. Es wird hier nicht behauptet, daß dadurch das Gefühl der Freyheit (das nothwendige Bewußtseyn davon) aufgehoben werde. Dieses ist vielmehr schlechterdings unvertilgbar, und hängt von keinem Denken ab (ein offenbarer Beweis, daß das Bewußtseyn ursprünglich nicht von der Einwirkung der Dinge an sich abhänge; sonst wäre das Gefühl der Freyheit schlechterdings unmöglich; es könnte nur Gefühl der Naturnothwendigkeit statt haben). Es wird nur geläugnet, daß wir, das Princip des Dogmatismus als wahr vorausgesetzt, uns wirklich als frey anerkennen, und jenem nothwendigen Bewußtseyn Glauben beymessen können, wenn wir uns nicht selbst widersprechen, und aus als wahr zugestandenen Prämissen eine Folge ziehen wollen, die derjeni-

gen, die evident in denselben liegt, schlechterdings entgegen gesetzt ist.

§. 99.

Ist nun alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt; ist das Ich selbst ein Bestimmtes, nicht aber ein absolut Bestimmendes — (welches letztere unter der Voraussetzung des einwirkenden Dinges an sich auf keine Art angenommen werden kann), so giebt es keine Freyheit; giebt es keine Freyheit, so giebt es keine Moralität; und mit dieser fällt auch nothwendig der Glaube an Gott, und Unsterblichkeit der Seele. Daher waren auch alle positiven Dogmatiker, wenn sie consequent dachten, Fatalisten, und Atheisten.

§. 100.

Der Dogmatismus ist darum nicht widersprechend, weil er seinen höchsten Erklärungsgrund absolut setzt, auch nicht wegen seiner traurigen, und niederschlagenden Folgen in den Augen des entschlossenen Selbstdenkers verwerflich. Denn könnte bewiesen werden, daß das Ding an sich der einzig mögliche Erklärungsgrund der ganzen Erfahrung wäre — und dieser Beweis wäre da, sobald man die gesammte Erfahrung wirklich aus demselben deducirt hätte; welches freylich nur ein indirekter Beweis, aber, wenn von

dem höchsten Erklärungsgrund die Rede ist, der einzig mögliche ist, indem über den höchsten Erklärungsgrund kein höherer gesetzt werden kann — so hätte das Ding an sich auch wirklich Realität, und müßte nothwendig vor aller Erfahrung gesetzt werden; denn absolute Realität wird einzig durch absolute Nothwendigkeit des Denkens bestimmt. Was absolut gedacht werden muß, ist eben darum absolut real. Müßte nun das Ding an sich als Erklärungsgrund absolut gedacht werden, so käme ihm auch absolute Realität zu. Aber dann foderte auch die strenge Wahrheitsliebe, alle Sätze, die aus dieser Voraussetzung folgen, als wahr gelten zu lassen, so niederschlagend sie auch für das menschliche Gemüth wären; und dagegen alle diejenigen, die jenen entgegengesetzt sind, als falsch, und als täuschende Traumbilder zu erklären.

§. 101.

Aber zum Glück kann der Dogmatismus nicht leisten, was er verspricht. Er will aus dem vorausgesetzten Dinge an sich die ganze Erfahrung deduciren; allein das Ding an sich widerspricht der Natur der Intelligenz; es läßt sich aus demselben gar keine Vorstellung, sie mag von dem Gefühle der Nothwendigkeit, oder der Freyheit begleitet seyn, begreiflich machen; ja es läßt sich vielmehr die absolute Unmöglichkeit jeder Art von Vorstellung unter dieser Voraus-

aussetzung beweisen. Das **Ding an sich** ist also bloß eine Erdichtung; und so können wir auch ruhig über alle die traurigen Resultate, die aus dem consequenten, und durchgesetzten Dogmatismus fließen, hinweg sehen.

§. 102.

Der Materialist gehet einzig von dem Grundsatze aus, daß das Bewußtseyn ein bloßes Resultat der Einwirkung der Dinge auf das Subjekt des Bewußtseyns sey. Das Subjekt des Bewußtseyns kann in diesem Falle selbst nichts anders, als ein materielles Ding seyn. Denn wo Einwirkung eines Dinges auf das andere statt haben soll, da muß ein gemeinschaftlicher Berührungspunkt seyn. Und dieser ist nothwendig materiell.

§. 103.

Wer dem Materialisten zugiebt, daß das Bewußtseyn durch die Einwirkung der Dinge auf das Subjekt des Bewußtseyns entstehe, der hat ihm damit alles zugegeben, was er verlangt. Denn diese Voraussetzung ist der Fundamental-Satz des Materialismus. Dieses thun nun die **Kantianer**. Weit gefehlt also, daß durch sie der Materialismus zu Boden geschlagen worden, sind sie vielmehr selbst nichts an-

ders

ders, als Anhänger dieses Systemes, indem sie das Fundament desselben durchaus der Philosophie zum Grunde gelegt wissen wollen. Sie unterscheiden sich von dem gemeinen Materialisten nur dadurch, daß der Materialismus, den sie aufstellen, weit widersinniger ist, als der, den sie zu bestreiten scheinen, wie wir noch sehen werden.

§. 104.

Eben so wenig kann dieser falsche, und sich selbst widersprechende Kriticismus der Kantianer den Idealismus widerlegen; dieser ist ihm vielmehr weit überlegen.

Der Idealist sieht aus völlig überzeugenden, und unwiderleglichen Gründen ein, daß das Ich, und das Ding (im dogmatischen Sinne) in zwey Welten liegen, zwischen welchen es schlechterdings keine Brücke giebt, so, daß man von dem Einen zum Andern übergehen könne; daß die Vorstellung, und mit ihr das Bewußtseyn, als der Innbegriff der gesammten Erfahrung sich schlechterdings nicht aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich erklären lasse, sondern vielmehr dadurch unmöglich gemacht werde; ja daß das Ding, und das Ich gar nicht miteinander bestehen können, und daß folglich entweder das Ich oder das Ding aufgegeben werden müsse. Da ihm nun einer Seits

der Dogmatismus in Rucksicht auf den Erklärungsgrund der Erfahrung als unbefriedigend, ja als widersprechend erscheint; anderer Seits aber die Selbstständigkeit des Ich zu viel Interesse für ihn hat, und als der einzig mögliche Erklärungsgrund der Bestimmungen des Bewußtseyns übrig bleibt, so erklärt er das Daseyn der Dinge, als solcher, als bloße Täuschung, und als bloßes Produkt seines freyen, von allem Nicht-Ich unabhängigen Ich. Die Dinge sind ihm bloße Vorstellungen, hervorgebracht von dem Vorstellenden, und sonst weiter nichts. Das Ich bestimmt mit schöpferischer Kraft alles, was im Bewußtseyn als dem Ich entgegengesetzt vorkommt, ohne von diesem auf irgend eine Art bestimmt zu werden. In seinen Augen hat nur das bestimmende Ich Realität; alles aber, was als bestimmt erscheint, also die ganze Außenwelt, ist ein Accidenz des bestimmenden Ich.

§. 105.

Der Idealist läugnet nicht, daß in unserm Bewußtseyn die Dinge als real vorkommen: allein da er mit der Annahme der Realität der Dinge die Realität des Ich aufopfern müßte, und doch dabey für die Erklärung der Erfahrung nichts gewonnen würde, indem aus der Einwirkung der Dinge auf das Ich keine Vorstellung entstehen kann: so sieht er sich genöthigt, den Knoten vielmehr zu zerhauen, als zu lösen,

indem er die im Bewußtseyn vorkommende Realität der Dinge als bloße Täuschung erklärt, um die Realität des Ich, woran ihm alles gelegen ist, zu sichern.

§. 106.

Wie benehmen sich nun die neuen **kritischen** Dogmatiker gegen den Idealisten? Nicht besser, als die alten Dogmatiker, die auf der hohen Schule der **Kritik** noch nicht studirt haben. Auch sie schleudern das mächtige, und fatale **Ding an sich** dem Idealisten wider die Stirne, und wähnen, daß er dadurch sogleich zu Boden fallen müsse.

Das **Ding an sich**, sagen sie, muß vorausgesetzt werden, weil sich sonst die Vorstellung nicht erklären ließe. Aber hier fällt ihnen der Idealist ein, dies ist eine bloße Voraussetzung, die nur dadurch Realität erhalten kann, daß gezeigt wird, sie sey der einzig mögliche Erklärungsgrund der Vorstellung: aber weit gefehlt, daß dies gezeigt werden könne, ist vielmehr streng erweislich, daß unter dieser Voraussetzung die Vorstellung schlechterdings unmöglich werde. Ich bin also mit vollem Rechte befugt, eine andere Voraussetzung zu machen, woraus ich mir den Ursprung der Vorstellung erklären kann. Diese ist nicht das **Ding an sich**, sondern das **Ich an sich**. Da nun jene Voraussetzung offenbar ungegründet, und falsch

ist,

ist, indem sie nicht nur nicht begründet, was sie begründen soll, sondern auch sogar das zu Begründende unmöglich macht: so bleibt die entgegengesetzte Voraussetzung als der einzig mögliche Erklärungsgrund der Vorstellung übrig, folglich muß ihr auch einzig Realität zukommen. Wenigstens bin ich berechtigt, eine unbewiesene, und nichts beweisende Voraussetzung schlechthin zu verwerfen. —

§. 107.

Nun fangen die neuen Dogmatiker an, kritisch zu werden; sie nehmen nämlich folgende Wendung. Wir behaupten nicht, erwiedern sie, daß das Ding an sich erkennbar sey; ja wir geben sogar zu, daß es nicht einmal vorstellbar sey. Es ist nur vorstellbar, als etwas, das nicht vorgestellt werden kann. Es muß aber doch unter dieser negativen Form aller möglichen Vorstellung vorausgesetzt werden, weil sonst die Vorstellung keinen Stoff, und da der Stoff nur dem Objekt angehören kann, folglich auch kein Objekt hätte, das heißt, weil sonst die Vorstellung nichts vorstellte, und daher Vorstellung, und keine Vorstellung zugleich wäre, welches sich widerspricht. Das Ding an sich muß also nothwendig als dasjenige vorausgesetzt werden, das den Stoff zu Vorstellungen liefert; dies geschiehet vermittelst der Anschauung. Nun kommt

der Verstand hinzu, der diesen noch rohen, und formlosen Stoff bearbeitet, und denselben in seine Formen gießet, nämlich in die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität: und so ist nun das Ding, wie es in unserm Bewußtseyn vorkommt, fertig; aber nicht als Ding an sich, sondern nur als vorgestelltes Ding, als Erscheinung. Das Ding an sich liegt hinter dem Theater des Bewußtseyns, und kommt nie zum Vorscheine; dirigirt aber alle Veränderungen auf demselben. Es ist also eben so gewiß, als das vorgestellte Ding. Der Innbegriff der im Bewußtseyn vorkommenden, oder durch dasselbe vorgestellten Dinge macht die Erfahrung überhaupt aus. Also ist das Problem, das die Philosophie zu lösen hat, vollständig gelöset, das Problem nämlich, wie Erfahrung möglich sey. Denn daß Erfahrung wirklich ist, das sagt uns schon deutlich das Bewußtseyn, oder die Erfahrung selbst; die Realität der Erfahrung bedarf also an sich gar keiner Untersuchung: was der Philosoph zu untersuchen hat, besteht bloß darinn, daß er den Grund der Möglichkeit dessen, was schon wirklich da ist, aufsuche, und so aufstelle, daß sich die ganze Erfahrung daraus bestimmt erklären lasse. Und dieser Grund der Möglichkeit dessen, was ist, oder der wirklichen Erfahrung ist das Ding an sich, das zwar als Etwas außer dem Begründeten, folglich außer dem Gebiete der Erfahrung liegendes, weder erkennbar, noch vorstell-

bar

bar ist, aber doch als letzter, und einzig möglicher Grund derselben vorausgesetzt werden muß.

§. 108.

Aber zum ersten ist es eine sonderbare Täuschung der Kantianer, daß sie glauben, die Erfahrung, das heißt, die Realität der Gegenstände, auf die sich ein nothwendiges Brwußtseyn beziehet, sey über allen Zweifel erhaben, und die Philosophie beschäftige sich nur mit der Untersuchung der Gründe, woraus die Möglichkeit dessen, was schon als gewiß gesetzt ist, eingesehen werden könne. Dies würde die widersinnigste Art seyn, den Idealisten zu widerlegen, indem gerade das vorausgesetzt würde, was jener läugnet. Dieses unphilosophische Verfahren ist nur dem bloßen Empiriker eigen, der von dem Sinne des Problemes, das die philosophirende Vernunft aufwirft, gar keinen Begriff hat, und von dem in Anspruch genommenen Satze: Erfahrung ist, ausgehet, und dann die Möglichkeit der Erfahrung aus der Erfahrung zu beweisen sucht, aber nie beweisen kann. Der Idealist läugnet nicht die Wirklichkeit des nothwendigen Bewußtseyns, das sich auf Dinge außer uns, oder auf Gegenstände beziehet, die der Aussage des Bewußtseyns zu Folge von dem Ich wesentlich, und ursprünglich verschieden seyn sollen. Das ist offenbare Thatsache des Bewußtseyns, die kein Mensch, der bey Sinnen

ist,

ist, läugnen kann. Aber die Frage ist nur, ob dieses Bewußtseyns nicht täusche, und ob das, was uns als ein dem Ich wesentlich entgegengesetztes Etwas erscheinet, an sich dem Ich nicht durchaus gleich sey, so, daß ursprünglich nichts ist, als das, was wir Intelligenz nennen, folglich gar keine Materie. Die Materie, als Erscheinung, läugnet der Idealist keinesweges, sondern nur die Realität der Materie an sich. Was ihm als Materie erscheint, ist an sich nichts, als Intelligenz. Es giebt also an sich keine materielle, sondern bloß intellektuelle Substanz. Insofern man daher glaubt, daß die Dinge, worauf sich ein nothwendiges Bewußtseyn beziehet, an sich wesentlich von der Intelligenz verschieden, oder eigentlich materielle Substanzen seyen, so ist dieser Glaube eine Täuschung des gemeinen Bewußtseyns, von der sich der Philosoph los machen muß. Das ist die Grundbehauptung des Idealisten, die durch die bloße Voraussetzung dessen, was gerade geläugnet wird, nämlich der äußeren Erfahrung, als des Innbegriffes wirklicher, materieller Substanzen, nicht widerlegt wird. Die Kantianer verstehen nicht einmal den eigentlichen Sinn des Streitpunktes.

§. 109.

Der Transcendental-Philosoph schlägt einen ganz entgegengesetzten Weg ein. Er sieht gar nicht auf Erfah-

fahrung, die ihm anfangs noch problematisch ist, und seyn muß, indem der Grund der Möglichkeit derselben erst untersucht werden soll. So lange dieser noch nicht bestimmt eingesehen wird, kann auch nicht behauptet werden, daß die Gegenstände des nothwendigen Bewußtseyns außer dem Ich, als etwas von diesem wesentlich Verschiedenes, Realität haben. Der Transcendental-Philosoph faßt nicht das Ding, das unabhängig von der Intelligenz, als materielle Substanz an sich existiren soll, ins Auge, sondern bloß die Natur der Intelligenz an sich; und zeigt, daß die Intelligenz gar nicht möglich sey, ohne Dinge außer sich, oder eine Objektenwelt zu setzen. Aus eben dieser Natur der Intelligenz bestimmt er auch die Gesetze der Erfahrung, oder er läßt die Dinge nach den der Intelligenz wesentlichen Handlungsweisen allmählich entstehen. Ist er nun mit seiner Deduktion zu Ende, dann macht er darüber die Probe, indem er jetzt seinen Blick auf die bisher problematische Erfahrung richtet, und sie mit den Resultaten, die er aus der Natur der Intelligenz gezogen hat, vergleichet. Findet er nun zwischen jener, und dieser eine vollkommene Harmonie, so, daß gar keine Thatsache vorkommt, noch vorkommen kann, die nicht aus jenen Principien hinreichend erklärt werden könnte, so weiß er, daß er bey seiner Rechnung keinen Fehler gemacht habe, und daß die Erfahrung wirklich ist, so gewiß die Intelligenz ist, weil die Erfahrung aus dem Wesen der Intel-

telligenz hervorgehet, und daher der einzig mögliche Erklärungsgrund der Erfahrung gefunden ist. Der Transcendental-Philosoph gehet also nicht von der Wirklichkeit der Erfahrung aus, um die Möglichkeit derselben zu beweisen, sondern er gehet umgekehrt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit derselben über. Nach diesem Standpunkte wird nicht das Erkenntnißvermögen durch das Objekt, sondern das Objekt durch das Erkenntnißvermögen bestimmt. Man gehet von der Natur der Intelligenz aus, die durchaus bestimmt seyn muß. Es wird daher vor allen die Frage aufgeworfen: Wie, oder unter welchen Bedingungen, ist die Intelligenz möglich? Das heißt aber nicht: Welches ist der Grund der Intelligenz; denn diese wird absolut gesetzt — sondern nur: Was muß noch nebst der Intelligenz angenommen werden, wenn dieselbe bestimmt gedacht werden soll? Das, was noch nebst der Intelligenz gesetzt wird, hebt die Absolutheit der Intelligenz auf keine Art auf, weil es nicht als Grund derselben, sondern nur als Bedingung der absoluten Selbstbestimmung angesehen wird. Aus dieser Ansicht des Ich, und des Dinges erhellet, daß ohne das Ich, als Intelligenz zu setzen, es überhaupt gar kein Ding geben könne; sondern daß das Ding erst zum Vorscheine kommt, dadurch, daß sich die Intelligenz etwas entgegensetzt, und sich folglich zuerst setzt: daher auch das Ding sehr charakteristisch Objekt, ein Entgegengesetztes, genannt wird. Wie läßt

sich

sich denn ein Entgegengesetztes, ohne ein Entgegensetzendes, ein Bestimmtes, ohne ein Bestimmendes vorauszusetzen, auch nur denken? Setzt man das Entgegengesetzte dem Entgegensetzenden, das Bestimmte dem Bestimmenden voraus, wie der positive Dogmatismus, und der mißverstandene Kriticismus der Kantianer es thut, so kann es nicht anders seyn, als daß aus einer solchen Voraussetzung die verkehrtesten, und vernunftwidrigsten Resultate hervorgehen. Das heißt, das Pferd beym Schweife aufzäumen.

§. 110.

Will man die Erfahrung aus dem gemeinen Bewußtseyn erklären, so heißt das nichts anders, als das, was erst erklärt werden soll, als Erklärungsgrund des zu Erklärenden setzen. Folglich kann hier unmöglich erklärt werden, was erklärt werden soll; weil der Erklärungsgrund nothwendig außer der Sphäre des zu Erklärenden liegt, und höher ist, als dieses. Will man aber das Bewußtseyn übersliegen, und den Erklärungsgrund in das Ding an sich setzen, so setzt man hier ein Entgegengesetztes, ohne ein Setzendes, und Entgegensetzendes zu setzen, eben darum, weil man das Ding an sich dem Ich voraussetzt, und folglich von seinem Verhältnisse zu dem Ich, und von dem Ich gänzlich abstrahirt. Denn das Ding an sich ist als Ding etwas nothwendig dem Ich

Ent-

Entgegengesetztes, weil es sonst nicht ein Ding, sondern ein dem Dinge Entgegengesetztes, und folglich = Ich wäre (nur das, was Ich nicht bin, ist Ding, und was Ding ist, bin Ich nicht). Aber das Ding an sich soll zugleich dem Ich nicht entgegengesetzt gesetzt seyn, weil von dem Ich gänzlich abstrahirt wird: das Ding an sich ist also ein dem Ich Entgegengesetztes, und nicht Entgegengesetztes; es ist Ding, und nicht Ding zugleich; also etwas sich selbst Widersprechendes — ein Unding. Ein Unding kann aber unmöglich der Grund eines wirklichen Dinges seyn, so wenig Nichts der Grund dessen, was ist, werden kann. Folglich läßt sich aus dem Dinge an sich die Erfahrung, als der Innbegriff der wirklichen, im Bewußtseyn vorkommenden, und bestimmten Dinge, auf keine Art erklären, wenn man nicht den Widerspruch als einen hinreichenden Erklärungsgrund gelten lassen will.

§. 111.

Zum zweyten fallen die Kantianer offenbar in denselben Idealismus zurück, den sie bestreiten, und von dem sie himmelweit entfernt zu seyn wähnen. Denn um zu beweisen, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, behaupten sie, daß die Dinge erst durch die Kategorien bestimmt werden, daß diese Bestim-

stimmungen zwar die wesentlichen, allgemeinen, und nothwendigen Eigenschaften der Dinge seyen, doch so, daß sie ursprünglich ihren Grund nicht in den Dingen selbst, sondern in der Natur der Intelligenz, oder des vorstellenden Subjekts haben, von welchem sie auf die Dinge übergetragen, und diese dadurch bestimmt würden. Auf diese Art verlieren nun die Dinge ihre natürliche Uniform, die ihnen an sich zukommt, und erhalten jene des vorstellenden Subjektes. Sie sind daher nur erkennbar, insoferne sie uns erscheinen, nicht aber insofern sie an sich sind. Aber dieses Erscheinen ist im Grunde weiter nichts, als ein leerer Schein, als Täuschung. Denn wenn die Bestimmungen, kann der Idealist mit Recht einwenden, die den Dingen durch die Kategorien zukommen, einer Seits den Dingen wesentlich sind, so, daß gar kein reales Ding ohne dieselben denkbar ist, und doch anderer Seits nicht ihren Grund in den Dingen selbst, sondern bloß in dem vorstellenden Subjekte haben, so sind die Dinge selbst weiter nichts, als bloße Vorstellungen, als Produkte des vorstellenden Subjektes, als Accidenzen desselben, denen außer dem Ich gar nichts entspricht; sie existiren bloß in dem Vorstellenden, keinesweges aber außer demselben. Will man nebst dem idealen Seyn der Dinge noch ein reales behaupten, so sind sie weiter nichts, als Phantome der Einbildung. Nach dieser Behauptung existirt als reale Substanz weiter nichts, als die Intelligenz; alles

übri-

ge, dem der unphilosophische Haufe reale Existenz beylegt, ist nur ein Accidenz derselben. Denn mit welchem Rechte kann man die den Dingen wesentlichen Eigenschaften aus dem Ich nehmen, sie auf die Dinge übertragen, diese damit ausstatten, und dann sagen: Diese Kreaturen des Ich sind wirkliche, unabhängig von dem Ich existirende, Substanzen? Eben so wenig, als derjenige, dem z. B. der König von Preußen sein Gewand, und seine Insignien anlegt, um ihn auf dem Theater eine Rolle spielen zu lassen, sagen kann: Ich bin wirklich der König von Preußen. — Die ganze Erfahrung außer dem Ich ist also, inwiefern sie als der Innbegriff wirklicher, unabhängig von dem Ich existirender, und von demselben wesentlich verschiedener Dinge gelten soll, nichts, als Traum. Alles also, was wirklich existiren soll, kann nichts anders seyn, denn als ein Ich, oder eine vorstellende Substanz. Was uns als materielle Substanz erscheinet, ist in dieser Form nur ein Accidenz des Ich — eine bloße Vorstellung, ein bloßes Gedankending, dem nur eine ideale Existenz zukommt.

§. 112.

Hier nehmen die Kantianer wider den Idealisten ihre Zuflucht aufs neue zu dem Dinge an sich, und sagen: Die durch die Kategorien bestimmten Dinge, so wie sie in der Erfahrung vorkommen, sind

 frey-

freylich nicht die Dinge, wie sie unabhängig von der Intelligenz, oder dem vorstellenden Subjekte existiren; darum sagen wir auch, daß sie nur Erscheinungen sind. Denn wenn wir behaupteten, daß die Bestimmungen, die den Dingen durch die Kategorien zukommen, in den Dingen selbst ihren letzten Grund hätten, dann träfe uns der gemachte Vorwurf; die Erscheinungen, oder die vorgestellten Dinge wären dann die Dinge an sich, welches aber ein Widerspruch seyn würde, indem die Dinge eben darum aufhören, Dinge an sich zu seyn, sobald man zugiebt, daß sie vorgestellte, und also unter der Form der Vorstellung erscheinende Dinge sind. Aber diesen vorgestellten Dingen, oder Erscheinungen, muß doch als Grund der Erscheinung das Ding an sich zum Grunde liegen; und dadurch wird eigentlich die Realität der Erfahrung gesichert, indem zu den Erscheinungen etwas als höchster Grund hinzugedacht werden muß. Das Ding an sich existirt also wirklich, weil es als der einzig mögliche Grund der Erscheinung angesehen werden muß.

§. 113.

Allein ohne das zu wiederholen, was wir schon oben gegen die Realität des Dinges an sich erinnert haben, wollen wir nur noch folgendes bemerken. Der Idealist kann die neuen Kritiker fragen: Wie

Wie kommt ihr denn zu dem Begriffe des Dinges an sich? Wollet ihr es denn durch die Kategorien bestimmt wissen, oder nicht? Wollet ihr das Erste, so vermenget ihr das Ding an sich mit dem Dinge, als Erscheinung, oder unter der Form der Vorstellung im Bewußtseyn vorkommenden Dinge, für welches bloß die Kategorien Gültigkeit haben, wie ihr selbst behauptet, und das Ding an sich ist dann = dem wirklichen, erscheinenden Dinge. Wollet ihr aber das Zweyte, so versuchet erst, ob ihr irgend ein Ding denken könnt, ohne die Bestimmungen durch die Kategorien. Spannet eure Phantasie so hoch, als ihr wollet, und sehet zu, ob ihr ein Ding heraus bringet, das unabhängig von den Begriffen der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität gedacht werden kann. Ein solches Produkt euerer Phantasie, entblößt von allen Bestimmungen, ist nicht = x, wie ihr behauptet, sondern absolut = o. Alle diese Bestimmungen durch die Einbildungskraft zusammengefaßt, machen ja das Ding aus; dieses ist nichts, als die Synthesis aller jener Begriffe; und ohne sie verschwindet das Ding gänzlich.

Zudem da ihr behauptet, daß die Dinge an sich das Subjekt afficiren, so schreibt ihr selbst denselben Eigenschaften zu, die, nach euerer Behauptung, ihren Grund nur in dem vorstellenden Subjekte haben, und doch zugleich nicht haben. Ihr könnt

die

die Dinge an sich ohne Kategorien nicht denken; und doch sollen sie ohne Kategorien gedacht werden, weil diese ihnen nicht zukommen. Wenn die Dinge an sich uns afficiren können, so kommt ihnen ja schon, als solchen, Causalität, Existenz, Substanzialität, Realität u. s. w. zu. Wie widersprechend ist es also, daß ihr diese Bestimmungen bloß als Denkformen, und ursprüngliche Verstandesbegriffe, die den Dingen an sich auf keine Art zukommen können, gelten lassen wollet, und sie dann denselben unabhängig von dem vorstellenden Subjekte beyleget, um nur das liebe Ding an sich, an welchem euer eignes Ich hängt, nicht zu vernichten, und folglich auch euer Selbst nicht zu verlieren? Ist nun, nach euerer eignen Erklärung, das Ding an sich nichts, so ist auch das, was dadurch begründet werden soll, die gesammte Erfahrung, nichts. Ihr hättet besser gethan, wenn ihr bey dem noch vernünftigern, und daher auch erträglichern Sklavendienste eueres alten Tyrannen, des Realismus in antikantischer Form, geblieben wäret; da war es doch noch einigermaßen möglich, euere Existenz zu behaupten. Ihr habt das Uebel nur ärger gemacht, daß ihr die alten Feseln zerbrochen, und euere Zuflucht zu einem viel widersinnigeren Despoten, zu dem Realismus in kantischer Form, genommen habt, der euch in eine Wüste führte, die von allen Dingen entblößt ist, wo für euch weder Quellen strudeln, um euern Durst zu löschen, noch Produkte zur

Stil-

Stillung euers Hungers vorhanden sind, und wo euch — was das Schlimmste ist — selbst durch wohlthätige Wunder nicht mehr geholfen werden kann, weil ihr sie selbst aus dem ganzen Reiche der Natur mit der Ruthe der Kategorien, und der darauf begründeten, unveränderlichen Naturgesetze hinausgepeitschet habt.

Der alte Realismus sorgte viel besser, und consequenter für euere Verpflegung, und für die Erhaltung euerer Existenz. Er gab den Dingen an sich die Bestimmungen, die ihr aus dem vorstellenden Subjekt auf dieselben übertraget, und sie dadurch vernichtet. Er hielt euch zwar in sklavischer Unterwürfigkeit, und machte euch ganz von dem Dinge an sich abhängig, so, daß ihr ein Accidenz desselben wurdet; aber ihr behieltet doch noch Haltung in dem tyrannischen Dinge, als Substanz; statt daß der neue Unhold, der euch durch die reizende Verheißung einer vollkommenen Freyheit an sich gelockt hat, die Substanz, die euer Selbst noch bisher trug, vernichtet, und euch zu einem freyen Nichts machet. Jener gab euch bey euerer saueren Arbeit doch wenigstens noch Knoblauch, und Zwiebel, und Wasser; und half euch, wenn alles fehlte, noch mit Wundern. Dieser verwandelt aber alles um euch her in Nichts, und versiehet schlechterdings keine andere Wunderhandlung, als das Nichtsmachen! —

§. 114.

§. 114.

Aber die Empfindung ist doch unläugbare Thatsache; folglich muß auch etwas, was die Empfindung verursachet, angenommen werden. Allerdings. Aber muß denn der Grund der Empfindung gerade das Ding an sich, als eine der Intelligenz entgegengesetzte, und von ihr wesentlich verschiedene Substanz seyn? Läßt sichs nicht denken, daß die Empfindung entweder durch das Subjekt des Bewußtseyns selbst (durch das individuelle Ich, das sich der Empfindung bewußt ist), oder durch eine andere Intelligenz hervorgebracht werde, so, daß gar keine Materie an sich gesezt zu werden braucht? Der Idealist läugnet die Empfindung so wenig, als der Kantianer, aber er behauptet, daß sie nicht aus dem einwirkenden, materiellen Dinge abgeleitet werden müsse, ja daß diese Ableitung gar nicht denkbar sey, indem die Materie schlechterdings nicht auf den Geist, als einfache Substanz gedacht, wirken könne. Die Empfindung muß freylich abgeleitet werden; aber aus welchem Princip, aus der Materie, oder aus der Natur der Intelligenz? Das ist die schwierige Frage. Ob das eine, oder das andere Princip angenommen werden müsse, das läßt sich nur dadurch bestimmen, daß gezeigt wird, es könne aus der absoluten Voraussetzung der Materie, oder des Geistes, als der Ursache der Empfindung, die ganze Erfahrung abgeleitet werden. Dieses ist der einzig

mög-

mögliche indirekte Beweis der Realität des einen, oder andern Princips. Ohne Rücksicht auf die Deduktion der ganzen Erfahrung läßt sich kein bestimmter Grund der Empfindung angeben, und sich weder behaupten, daß die Materie, noch daß die Intelligenz die Ursache derselben sey. Der Schluß also: „Es ist Empfindung da, also giebt es Dinge an sich, als die Ursache derselben," ist falsch. Denn es muß erst bewiesen werden, daß die Empfindung bloß durch die Einwirkung der Dinge an sich, als von der Intelligenz wesentlich verschiedener Substanzen, möglich sey. Aber wie will man das beweisen?

§. 115.

Die Empfindung kann ihren Ursprung nicht selbst dokumentiren. Sie ist bloß etwas Gegebenes, ohne daß in ihr das geringste Datum ihres Ursprungs liegt. Nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, außer dem die Kantianer keinen andern kennen, muß zwar die Ursache der Empfindung ein Etwas (eine Substanz) seyn. Aber dieses ursprüngliche Etwas, das dem unmittelbaren Bewußtseyn (dem Gefühle, oder der Empfindung) zum Grunde liegt, läßt sich, nach ihrer eignen Behauptung, auf keine Art bestimmen. Und das mit Recht. Denn nach diesem Standpunkte wird jedes Vorstellen nothwendig durch ein Objekt bestimmt, das folglich dem Vorstellen vor-

aus-

ausgesetzt werden muß. So weit das Gebiet der Erfahrung reicht, ist jedes Objekt erkennbar, und folglich auch bestimmbar. Jedes Objekt ist nur insofern erkennbar, als es bestimmbar ist. Die Bestimmbarkeit eines Objektes ist aber nur unter der Bedingung denkbar, daß ein anderes Objekt, als Bestimmungsgrund, gesetzt wird. Was aber in Beziehung auf ein zu Bestimmendes als Bestimmungsgrund angesehen wird, ist selbst wieder ein Bestimmtes in Beziehung auf das, von dem es unmittelbar abhängt, und bedarf folglich selbst eines höheren Bestimmungsgrund. Die ganze Erfahrung ist zu betrachten als eine Kette, die, sofern man bey der Erfahrung stehen bleibt, keinen Anfang, und kein Ende hat. Jedes Erfahrungsobjekt ist ein Ring in dieser unendlichen Kette, der wieder an einem andern Ringe, dieser wieder an einem andern, und so fort bis ins Unendliche, hängt. Jedes Objekt ist hier durch ein anderes höher, oder tiefer liegendes, insofern man nämlich entweder auf den Grund, oder die Bedingung reflektiert, bestimmt. Kein Objekt ist an sich durchgängig bestimmt, ohne daß man nöthig hätte, zu einem andern überzugehen, um da die Bestimmung desselben aufzusuchen. Bey der Erkenntniß eines jeden Erfahrungsobjektes bleibt immer noch etwas übrig, das noch unbestimmt ist, und erst durch einen höheren Bestimmungsgrund bestimmt werden muß. Daher können auch die empirischen Wissenschaften nie vollendet, oder geschlossen werden. Die Erfahrung

muß

muß vorwärts, und rückwärts als unendlich angesehen werden. Es giebt hier kein absolutes Objekt, das als der erste, und letzte Ring der ganzen Kette betrachtet werden könnte, so daß man weder nach einem höheren Grunde, noch nach einer weitern Bedingung fragen könnte. Jedes Objekt ist Grund und Bedingung zugleich. Es ist Grund in Beziehung auf das ihm zunächst tieferliegende Objekt, das unmittelbar von ihm abhängt, und durch dasselbe seine Be- Bestimmtheit, und Haltung erhält. Es ist Bedingung in Beziehung auf das ihm zunächst höherstehende Objekt, das als sein Bestimmungsgrund zu betrachten ist, indem es sich nicht selbst begründen kann. Jede Bedingung fodert einen Grund, und jeder Grund eine Bedingung. Da nun jedes Erfahrungsobjekt zugleich bestimmt und bestimmend ist, so ist es auch zugleich Bedingung, und Grund, aber weder absolute Bedingung, noch absoluter Grund. Man setze A sey der Grund von B, B von C bis Z, so ist B die Bedingung von A, C die Bedingung von B, u. s. w. das heißt, A kann nicht gedacht werden als Grund, wenn nicht zugleich B gesetzt wird als Bedingung, oder als das Begründete. Man setze ferner A sey das Absolute, so ist es zwar durch nichts höheres begründet, aber doch bedingt durch alles das, was es begründet. Aber A muß doch auch begründet seyn, weil es etwas anderes außer sich begründen soll. Denn durch etwas schlechterdings Grundloses kann nichts an-

deres

deres begründet werden. Aber A soll durch nichts Höheres begründet seyn; folglich muß es gedacht werden als durch sich selbst begründet. Man setze nun, Z sey die letzte Bedingung von A, so führt Z wieder zu A. Das letzte Resultat des absoluten Grundes A ist wieder derselbe Grund A. A ist also eben darum absolute Bedingung, weil es absoluter Grund ist. Erschöpft man die Bedingungen von A vollständig, so muß man wieder auf A zurückkommen; und dies ist der einzig mögliche Beweis, daß die Bedingungen des als absolut aufgestellten Grundes vollständig erschöpft sind, und daß der aufgestellte Grund wirklich absolut sey. Es ist offenbar, daß in diesem Falle A durchaus bestimmt seyn müsse, und daß in demselben gar keine Qualitas occulta mehr übrig bleiben könne. Durch die absolut erschöpfte Summe aller Bedingungen von A ist in ihm alles bestimmt. Dies ist die Idee von einem vollendeten Vernunftsystem. Es läßt sich kein Vernunftsystem denken, als nur unter der Bedingung, daß ein absoluter Grund aufgestellt wird, und derselbe durch die vollständige Darstellung aller Bedingungen durchaus bestimmt ist. Gerade durch die absolute Bestimmtheit des absoluten Grundes unterscheidet sich das Vernunftsystem (die Philosophie) von jeder andern Wissenschaft auf dem Gebiete der Erfahrung. Könnte man in der Erfahrung auf die absolut letzte Bedingung kommen, so wäre dadurch auch der absolute Grund aller Bedingungen gefunden. Aber das ist hier un-

unmöglich, weil sich kein durchaus bestimmtes Objekt denken läßt. Objektivität, und absolute Bestimmtheit sind durchaus widersprechende Begriffe. So wie ein Objekt gesetzt wird, muß ein Bestimmungsgrund gesetzt werden, der nur durch die Bestimmtheit eines andern Objekts bestimmt werden kann. Soll nun der absolute Bestimmungsgrund der ganzen Erfahrung (aller erkennbaren Objekte) ebenfalls ein Objekt im eigentlichen Sinne seyn, so muß dieses durchaus unbestimmt seyn. Denn jede Bestimmtheit, die angenommen werden mag, setzt ein anderes, höher liegendes Objekt voraus, welches wider die Voraussetzung ist, indem von dem absoluten Objekte die Rede ist. Es bleibt also nichts übrig, als der Begriff eines Objektes an sich, dessen Natur absolut unbestimmbar ist.

§. 116.

So ist das Etwas beschaffen, das die Kantianer als den absoluten Grund der Empfindung setzen. Es ist durchaus unbestimmt, und unbestimmbar. Man kann nie wissen, ob es eine materielle, oder geistige Substanz sey. Eines ist so möglich, als das andere. Und so treten sie von dem Materialismus, und Idealismus zum Skepticismus über. Sie sind zugleich Materialisten, Idealisten, und Skeptiker. Sie sind Materialisten durch die Behauptung, daß durch die Einwirkung der Dinge an sich das Bewußtseyn (die

Ichheit) entstehe. Das unmittelbare (ursprüngliche) Bewußtseyn ist Empfindung (oder Gefühl, wenn die Affektion auf das Subjekt der Affektion bezogen wird). Die Empfindung ist nach den Kantianern ein bloßes Produkt des einwirkenden Dinges. Sie sind Idealisten durch die Behauptung, daß die wesentlichen, nothwendigen, und allgemeinen Prädikate der Dinge bloß ihren Grund in dem vorstellenden Subjekt, keinesweges aber in den Dingen haben. Die Prädikate, durch Empfindung bestimmt, machen nicht das Wesen, sondern nur das Zufällige des Wesens der Dinge aus. Ziehet man nun die zufälligen Bestimmungen der Dinge von ihren wesentlichen Eigenschaften ab, so bleibt nichts übrig, als was das vorstellende Subjekt selbst producirt hat. Die Dinge sind also, ihrem wesentlichen Charakter nach, nichts, als Produkte des Ich, oder als bloße Vorstellungen, denen außer dem Ich gar nichts entspricht. Aber wie kann man denn bestimmen, welche Prädikate der Dinge ihren Grund in dem vorstellenden Subjekt, und dann in den Dingen haben, wenn man weder bis zu den Dingen an sich, noch zu dem Ich an sich vordringen kann; wenn der Vorstellung sowohl von den Dingen, als von dem Ich zuletzt ein durchaus unbekanntes, und nie erkennbares Etwas zum Grunde liegt, wie die Kantianer behaupten? Dieses Etwas muß absolut bestimmt werden können, und wirklich durchaus bestimmt seyn, wenn man die Form der Vorstellung von dem Stoffe

uns

unterscheiden, und mit Gewißheit behaupten will, daß die Form ihren Grund bloß in dem vorstellenden Subjekt, der Stoff aber seinen Grund in dem Dinge an sich außer dem Vorstellenden habe. Eben so muß man eine durchaus bestimmte Einsicht in das Wesen des Ich an sich, und der Dinge an sich haben, wenn man behaupten will, daß die Empfindung durch den Eindruck von außen gegeben werde. Soll diese Behauptung statt haben, so muß die absolute Unmöglichkeit gezeigt werden, daß die Empfindung bloß durch das Subjekt der Empfindung, oder durch eine andere Intelligenz hervorgebracht werden könne. Und wie könnte dieser Beweis anders geführt werden, als aus der Natur der Intelligenz an sich? Und wie wäre dieses möglich, ohne eine durchaus bestimmte Einsicht in die Natur der Intelligenz an sich? Aber dies ist unmöglich. Denn die Intelligenz ist den Kantianern eine Substanz, ein Etwas, das der Vorstellung immer zum Grunde liegt, und daher durch keine vorstellende Kraft erreicht werden kann. Daher bleibt es nothwendig ewig ungewiß, ob das unbekannte Etwas, das der Intelligenz als Erscheinung zum Grunde liegt, der Materie an sich gleich, oder von ihr wesentlich verschieden sey. Ist das Ich an sich der Materie an sich gleich — welches die Kantianer für möglich halten — so fällt im Grunde aller Unterschied zwischen dem Ich und Dinge weg; man kann daher auch nicht sagen, daß die Form der Vorstellung durch das Ich

ein-

und der Stoff durch das Ding hervorgebracht werde. Nur unter der Bedingung, daß das Ich von dem Dinge wesentlich verschieden sey, hat dieser Unterschied statt. Aber dann muß man auch das Wesen des Ich an sich, und des Dinges an sich durchaus bestimmt einsehen, wenn man bestimmen will, was in der Vorstellung dem Ich, und was dem Dinge angehöre, wie die Kantianer thun. Und gerade dieses ist es, dessen Möglichkeit sie schlechterdings läugnen. Um diese Unmöglichkeit zu beweisen, zergliedern sie das ganze Vorstellungsvermögen, und zeigen, daß man nie auf das transcendentale Objekt des Bewußtseyns kommen, und dasselbe einsehen könne. Auf diesen Beweis, der ihnen, nach dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, auch recht gut gelingt, sind sie nun noch dazu recht stolz, indem sie denselben als einen vollkommnen Sieg über den Materialismus, und Idealismus ansehen, ohne zu bedenken, daß sie durch diesen Sieg dem Skepticismus zur Beute werden. Denn man kann auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft, die immer nothwendig durch ein Etwas bestimmt wird, über den Materialismus, und Idealismus schlechterdings nicht siegen, ohne daß man sich zur Parthey des Skepticismus schlägt, und sich der Waffen desselben bedient. Ist das Etwas, das dem Bewußtseyn zuletzt zum Grunde liegt, durchaus unbestimmbar, so läßt sich weder behaupten, daß der letzte Grund desselben Materie, noch das Gegentheil derselben sey. Es verstehet

sich

sich von selbst, daß hier nicht von der Materie, als Erscheinung, sondern von der Materie, insofern man darunter Ding an sich verstehet, die Rede sey. Nach dieser Bestimmung gestehen die Kantianer selbst, das man nicht wissen könne, ob die Dinge an sich, die den Erscheinungen im Raume zum Grunde liegen, nicht mit denen gleichartig sind, die der Erscheinung unseres innern Sinnes (dem empirischen Ich) zum Grunde liegen, weil man kein Ding an sich (wozu auch das Ich gerechnet wird) einsehen könne. Und das ist die Grundbehauptung des Skeptikers. Dieser läugnet nicht, daß sich uns ein Bewußtseyn aufdrängt, nach welchem wir gezwungen sind, uns von den Dingen, als etwas, das von denselben wesentlich verschieden seyn soll, zu unterscheiden. Aber er fragt: Kann man wissen, ob dieses nothwendige Bewußtseyn nicht täusche? Dies könnte man nur dann wissen, wenn wir bis in die Natur dessen, was wir Ich nennen, und dessen, was uns Ding ist, eindringen könnten, um dann unsere Vorstellungen mit dem absoluten Etwas, das ihnen zum Grunde liegt, vergleichen, und bestimmen zu können, inwiefern ihnen Realität zukomme, oder nicht. Aber das ist schlechthin unmöglich. Es bleibt daher für die Ewigkeit nichts gewiß, als die Existenz unserer Vorstellungen. Der Grund derselben, ob er materielle, oder geistige Substanz sey, ist absolut ungewiß. Folglich ist keine objektive Wahrheit möglich. Alles vorgebliche Wissen,

 in-

insofern darunter ein Vorstellen verstanden wird, das sich auf bestimmte, reale Objekte beziehet, so daß zwischen der Vorstellung, und dem Objekte eine vollkommene Harmonie statt hat — ist nichts, als ein angenehmer Traum.

§. 117.

Der Skeptiker läugnet nicht, daß unsern Vorstellungen etwas Reales zum Grunde liegt; er behauptet dieses vielmehr eben sowohl, als der positive Dogmatiker. Aber er läugnet nur, daß dasselbe, seinem absoluten Wesen nach, bestimmt werden könne. Und gerade dies ist auch die Grundbehauptung der Kantianer. Man mißverstehet den Skeptiker ganz, wenn man seine Grundbehauptung, daß für uns nichts gewiß sey, als die Existenz unserer Vorstellungen, so erklärt, daß es gar keine objektive Wahrheit gebe. Auch nach ihm giebt es objektive Wahrheit, so gewiß das empirische Bewußtseyn bestimmt ist, und nothwendig einen Bestimmungsgrund fodert. Aber die objektive Wahrheit kann nur gesetzt werden, als etwas an sich, das aber für uns auf keine Art erkennbar ist, weil wir nie auf das transcendentale Objekt, als den letzten Grund unserer Vorstellungen, eindringen können, so, daß das vorgestellte Objekt (die Vorstellung) mit dem Objekte an sich als absolute Einheit zusammenfiele, und wir uns dieser Uebereinstimmung bewußt

wer

werden könnten. Nach ihm kann es seyn, daß die Behauptung des Materialisten objektive Wahrheit, in dem so eben von uns bestimmten Sinne, enthalte. Aber man kann dieses nur nicht wissen. Denn auch die Behauptung des Idealisten kann objektiv wahr seyn, freylich nicht zugleich mit der des Idealisten, sondern nur in disjunktiver Bestimmung. Nach dem Skeptiker muß eine von beyden Behauptungen wahr seyn; aber welche? das kann nie ausgemacht werden. Eben dieses behaupten die Kantianer in Rücksicht auf das Uebersinnliche, als das an sich Wahre. Nach ihnen darf hier schlechterdings nichts positiv, und bestimmt behauptet werden. Alles, was sich hierüber sagen läßt, darf nur problematisch ausgedrückt werden. So darf man, nach ihnen, nicht sagen: Der Mensch ist frey, unsterblich; sondern nur: der Mensch kann frey, unsterblich seyn. Eben so wenig darf die Realität der Idee der Gottheit kategorisch behauptet werden. Nach ihnen kommt dieser Idee nur Möglichkeit zu.

§. 118.

Es hilft ihnen gar nichts, daß sie, um die Realität des Uebersinnlichen zu sichern, ihre Zuflucht zu der sogenannten praktischen Vernunft nehmen. Es liegt zwar in dem Wesen der rein praktischen Vernunft die absolute, und unmittelbare Gewißheit der

Realität des Uebersinnlichen. Aber diese kennen sie gar nicht; ja sie behaupten sogar, daß man sie nicht erkennen könne. Was sie praktische Vernunft nennen, ist bloß die empirische Vernunft, insofern sie sich durch Willensentschlüsse thätig zeigt, die ebenfalls an Objekte gebunden ist, und zuletzt unter der tyrannischen Herrschaft des fatalen Dinges an sich stehet. Denn man kann schlechterdings nicht wollen ohne Zweckbegriff, also ohne Vorstellen. Das Vorstellen wird aber nothwendig durch irgend ein unbekanntes Etwas bestimmt, und ist daher nicht frey; also wird auch das Wollen bestimmt, und kann so wenig frey seyn, als das Vorstellen. Wie können nun die Kantianer behaupten, daß der praktischen Vernunft vor der theoretischen der Primat zuerkannt, und die letztere durch die erstere bestimmt werden müsse? Nach ihren eigenen Prämissen hängt die praktische Vernunft schlechterdings von der theoretischen ab. Man kann, nach ihrem Standpunkte, nicht eher wollen, ehe man den Gegenstand des Willens durch das Vorstellen bestimmt hat. Nach ihnen ist die Vernunft nothwendig erst theoretisch, ehe sie praktisch werden kann. Der Wille gehet aus dem Vorstellungsvermögen hervor. Die praktische Vernunft der Kantianer hat also nothwendig mit der theoretischen einerley Schicksal, indem sie von der letzteren ganz abhängt.

§. 119.

Ist die Vernunft wirklich praktisch, so kann sie ursprünglich nicht durch irgend ein Objekt bestimmt, sondern sie muß absolut selbstbestimmend, unabhängig von aller Objektivität, d. h. frey seyn. Freyheit muß also das Wesen der praktischen Vernunft ausmachen. Nun kann man aber, nach den Kantianern, nicht kategorisch behaupten, daß die Vernunft frey sey, sondern nur, daß sie frey seyn könne. Folglich ist es auch möglich, daß sie bloß durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist. Kann man aber nicht mit Gewißheit von der Vernunft behaupten, daß sie frey ist, so ist es auch zweifelhaft, ob die Vernunft im eigentlichsten Sinne praktisch ist. Denn sie ist nur insofern praktisch, als sie frey ist. Was nicht frey ist, wirkt eigentlich gar nicht, sondern wird bloß bestimmt. Wenn nun die praktische Vernunft selbst zweifelhaft ist, wie kann man die Realität des Uebersinnlichen, z. B. den Glauben an Recht und Unrecht, an Unsterblichkeit der Seele, an die Gottheit — darauf bauen? Wie kann das, von dem man selbst gestehet, daß man nicht wissen könne, ob es ist, oder nicht ist, als festes, unerschütterliches Fundament dessen angesehen werden, was man nie wissen, sondern nur insofern glauben kann, als etwas anderes gewiß ist, worauf es gegründet wird? Ist der Grund des Glaubens ungewiß, so kann auch das Objekt des Glaubens nie gewiß werden.

§. 120.

Man mag die Behauptungen der Kantianer betrachten, von welcher Seite man will, so findet man, daß sie sich auf die widersinnigste Art widersprechen. Wenn nun das, was sie behaupten, wahre Philosophie seyn soll, so muß auch ein Aggregat von den auffallendsten, und gröbsten Widersprüchen wahre Philosophie seyn. Man muß billig erstaunen, wie diese Unphilosophie, die an Widersinn in der ganzen Geschichte der Philosophie ihres Gleichen nicht hat, das Publikum, das an philosophischen Untersuchungen Interesse findet, so lange berücken, und eine Art von abgöttischer Verehrung erschleichen konnte. Es gehört doch in der That kein großer Scharfsinn dazu, diese handgreiflichen Thorheiten, die man als die unfehlbaren Aussprüche der höchsten Weisheit anbethete, sogleich beym ersten Blick zu bemerken. Die unpartheyische Nachwelt wird dieses als einen offenbaren Beweis der Gedankenlosigkeit unseres sogenannten philosophischen Zeitalters ansehen. Die Schriften der Kantianer werden in der Geschichte der Philosophie immer unvergeßlich bleiben — aber nicht als Denkmäler des philosophischen Geistes, sondern der thörigsten Schwärmereyen, in welche die philosophirende Vernunft noch nie herabgesunken war.

§. 121.

Weit gefehlt also, daß es den Kantianern gelungen wäre, den Skepticismus über den Haufen zu werfen, haben sie denselben nur fester begründet, als es je geschehen war. Freylich irret der Skeptiker, wenn er aus dem Grunde, weil noch kein festes Fundament des menschlichen Wissens gefunden ist, daraus den Schluß ziehet, daß auch in der Zukunft keines zu finden sey. Durch diese Behauptung wird er selbst Dogmatiker. Aber vorausgesetzt, daß die Grundprämissen der Kantianer wahr sind, ist der Skepticismus die einzig mögliche Philosophie. Der Skepticismus der Kantianer ist nur um so widersinniger, indem sie alles das voraussetzen, was den Skepticismus nothwendig macht, und dennoch ganz entgegengesetzte Resultate daraus ziehen. Der Skeptiker, den der Kantianer widerlegen will, denkt ganz consequent; aber der Kantianer zeigt sich in seinen Behauptungen ganz gedankenlos; er ist eine Sprechmaschine, die ganz unverständliche Wörter nachspricht. Es ist daher gar nicht daran zu denken, daß sich der Kantianer gegen einen gewandten Skeptiker halten, oder ihn gar zu Boden strecken werde. Der Skeptiker ist mit vollem Rechte befugt, von dem in einem äußerst unzusammenhängenden, und zerlumpten dogmatischen Gewande auftretenden Kantianer zu fodern, ihm den letzten Grund alles menschlichen Wissens zu zeigen, und die

gan=

ganze Erfahrung daraus richtig zu deduciren. Da er nun dieses nicht leisten kann, sondern vielmehr dem Skeptiker seine Grundbehauptung, nämlich daß man von dem letzten Grunde des Bewußtseyns schlechterdings keine bestimmte Einsicht erlangen könne, zugestehet, und sich noch überdies in lauter Widersprüche verwickelt, so behauptet der Skeptiker das Schlachtfeld. Man hat es wirklich der menschlichen Inconsequenz als eine große Wohlthat zu verdanken, daß die denkende Welt sich nicht ganz zur Fahne des Skepticismus geschlagen hat. Gewisse dunkle Gefühle, und Bedürfnisse haben die Urtheilskraft noch wohlthätig an gewissen, für die Menschheit äußerst wichtigen Wahrheiten selbst durch Inconsequenz festgehalten, und von dem gefährlichen Wege der irregehenden Spekulation abgeleitet. Aber es war höchste Zeit, daß ein Denker von der ersten Größe auftrat, und den philosophischen Quacksalbern das Handwerk legte. Es wäre sonst mit Grund zu befürchten gewesen, daß in Absicht auf die heiligsten, und nothwendigsten Wahrheiten, ohne deren festen Glauben die Menschheit sich schlechterdings nicht wohl befinden kann, wenigstens unter der denkenden Klasse, nach und nach allgemeine Zweifelsucht eingetreten wäre, die sich auch bald über den gemeinen Haufen würde verbreitet haben. Etwas Aehnliches haben wir in Frankreich gesehen. Die Folgen davon waren schrecklich. Die **Kantianer** haben alle Grundfesten, worauf man bisher in der gelehrten

Welt

Welt Moralität, Gottheit, besseres Leben gebaut hatte, niedergerissen. Was sie dafür unterlegten, ist offenbar weit unsicherer, als was sie wegnahmen. Die Grundlosigkeit ihrer Behauptungen müßte nothwendig dem denkenden Publikum bald einleuchten. Und dann war Gefahr, daß man mit den Gründen auch selbst die Wahrheiten an sich der Zweifelsucht preis gab. Diese Gefahr ist nun glücklich abgewandt durch ein vollendetes, den absoluten Grund alles Wissens und Glaubens bestimmt aufstellendes, und bis zur absolut letzten Bedingung jenes Grundes vordringendes Vernunftsystem, dessen großer, und unsterblicher Erfinder zwar ein Opfer der Kantianer wurde, der aber seine große Absicht, zur Veredlung der Menschheit, gewiß erreichen wird. Die Niederlage seiner Person wird der Grund des vollkommenen Sieges der Wahrheit werden. Die Wunde ist schlechthin tödlich, die dieser edle Mann den Aposteln der Thorheit beygebracht hat. Noch fristen sie ihr elendes, und kümmerliches Leben von Augenblick zu Augenblick, dadurch, daß sie sich der meisten Journale bemeistert haben, und da ad perpetuam rei memoriam ihre Thorheiten niederlegen, und die Wahrheit lächerlich zu machen suchen. Aber diese Journale werden in einigen Jahren als das angesehen werden, was sie in der That sind — Archive des philosophischen Unsinnes. Wider die Wahrheit helfen nicht Complotte, nicht Chikanen, nicht Lügen, nicht Spott, und Witz, nicht historische Gelehrsamkeit, nicht

Pfaf-

Pfaffen- und Fürstenmacht. Sie tritt endlich in einem um so herrlichern Triumphe hervor, je größer die Hindernisse waren, die sie zu besiegen hatte. Die Unvernunft mag ihre Waffen aus dem Arsenale der Hölle holen; sie muß doch endlich der Vernunft unterliegen.

§. 122.

Kant hat es deutlich, und oft gesagt, daß seine Kritik bloß Propädevtik zum eigentlichen, vollendeten Vernunftsysteme sey, und daher bloß Materialien zu demselben enthalte. Eine einzige Stelle aus der Kritik mag hier genug seyn. „Die Philosophie der reinen Vernunft, heißt es daselbst S. 869., ist entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß, „a priori untersucht, und heißt Critik, oder „zweytens das System der reinen Vernunft „(Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl, als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft „in systematischem Zusammenhange, und heißt Metaphysik; wiewohl dieser Name der ganzen reinen Philosophie mit Innbegriff der Critik gegeben „werden kann, um, sowohl die Untersuchung alles „dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, „als auch die Darstellung desjenigen, was ein System „reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, ingleichen dem

„Ma-

„mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, „zusammen zu fassen." Dadurch gab Kant allen Denkern einen bedeutenden Wink, daß man weder die Kritik als das vollendete Vernunftsystem ansehen, noch bey dem Buchstaben derselben stehen bleiben dürfe; sondern daß man sich vor allen bestreben müsse, in den Geist der Kritik einzudringen, um den letzten Grund aller Realität, auf den Kant zwar gedeutet, den er aber nie bestimmt, und deutlich aufgestellt hat, durch Selbstthätigkeit zu finden, und darauf ein festes, unerschütterliches Gebäude des gesammten menschlichen Wissens zu errichten. Denn nur auf diesem Wege kann man zum Ziele gelangen.

§. 123.

Das, was ein großer Geist durch langes Forschen, durch selbstthätiges Streben als wahr befunden, und an das Licht gezogen hat, ist für mich so lange nicht da, ist für mich überhaupt noch nicht Wahrheit, bis ich alle möglichen, sich durchkreuzenden Seitenwege kenne, die zum Irrthume verleiten, und dann den einzig möglichen Weg zur Wahrheit, der noch übrig ist, selbst ins Auge gefaßt, und gefunden habe. Im Reiche der Natur kann auch ein Blinder, durch die Leitung eines Sehenden, zu einem bestimmten Ziele gelangen. Man kann zum Besitze einer Sache, z. B. einer Uhr, kommen, obschon man zur Hervorbringung der-

derselben gar nichts beygetragen hat, ja von der Art, wie sie hervorgebracht wird, nicht das geringste versteht.

Aber im Reiche der Wahrheit ist es ganz anders. Da kann man durch bloßes Geführt werden keinen einzigen Schritt vorwärts thun; jeder Schritt, den man auf eine bloß passive Art vorwärts zu machen glaubt, gehet rückwärts. Was ich bloß auf das Wort eines anderen annehme, sey es auch für ihn, und andere vernünftige Wesen die unumstößlichste Wahrheit, ist für mich Nichts. Daher giebt es in dem Reiche des blinden Glaubens gar keine Wahrheit. Wenn man sich bloß damit begnüget, daß man sich von andern den Weg zeigen, und auf demselben führen läßt, so kommt man gewiß nie zur Wahrheit. Denn um den von andern bezeichneten Weg auch nur sehen zu können, muß man sich der Gründe bestimmt, und deutlich bewußt seyn, warum dieser, und kein anderer Weg zur Wahrheit führet; und um die Gründe zu kennen, muß man das Ziel schon im Auge haben, und folglich durch Einsicht schon bis dahin vorgedrungen seyn; sonst tappt man im Finstern, und gleitet alle Augenblicke in die Schlangengänge des Irrthums aus, welche sich mitten durch den Weg der Wahrheit ziehen, und sich Rechts, und Links bilden.

§. 124.

§. 124.

Daß man nur durch eigne Versuche, und nur vermittelst mannigfaltiger Verirrungen, in welche man durch dieselben geräth, endlich dem einzig möglichen Wege zur Wahrheit näher kommen, oder denselben, wenn er schon von andern vorgezeichnet ist, auch kennen lernen könne, das bestätigt die Geschichte aller Zeiten. Selbst die Geschichte des Christenthumes giebt uns hievon die auffallendsten Beweise. Verschiedene gutmüthige, und von dem tyrannischen Buchstaben der damaligen Gelehrten noch nicht ganz gelähmte, und verkrüppelte Menschen, schlugen sich, durch die außerordentlichen Thaten, und den göttlichen Charakter Jesu angezogen, zu ihm, um seine Jünger zu werden. Diese guten Leute, ihm von ganzer Seele ergeben, und an seinem Munde hangend, glaubten alles, was er sagte, auf sein bloßes Wort, weil sie überzeugt waren, daß er von Gott gekommen wäre. Und doch sagen die heiligen Urkunden des Christenthums selbst, daß sie von allem dem, was das Wesentliche seiner Lehre betraf, und ihre jüdischen Vorurtheile berichtigen sollte, wenn es ihnen Jesus auch noch so oft, und noch so deutlich vortrug, dennoch nach einem dreyjährigen Unterricht kein Wort verstanden haben. Erst nach seinem Tode, als ihr Hauptvorurtheil von einem glänzenden, irdischen Messiasreiche gefallen war, und ihnen das erhabene Ziel der Lehre Jesu entgegen zu

strah-

strahlen anfieng, — erst dann wurden sie fähig, das, was ihnen vorher nichts, als Räthsel war, zu verstehen. Daher sagt auch einer der vorzüglichsten Schüler Jesu: Der Buchstabe tödet, nur der Geist belebt. Man kann nur durch den Geist in den Geist eines großen Mannes eindringen; man hat aber nur insofern Geist, als man Selbstthätigkeit besitzt. Denn der Geist ist nur freyes, unabhängiges Wirken, und sonst weiter nichts. Jemehr man sich bestimmen läßt, destoweniger Geist hat man.

§. 125.

Möchten dies doch alle Glaubens- und Gewissensdespoten endlich einsehen, und nicht mehr der wesentlichen Bestimmung des Menschen, selbstthätig zu seyn, entgegenwirken! Sie würden sich dann ihres bisherigen, eben so verderblichen, als widersinnigen, und gänzlich vergeblichen Betragens schämen. Haben die Menschen einmal eine gewisse Stufe erstiegen, auf welcher sie ihre Bestimmung zur moralischen Freyheit erblicken, so erzeugt jeder Zwang, der ihnen in dieser Rücksicht Feseln anlegen soll, nichts, als Verachtung, Spott, und Empörungsgeist. Dies beweiset die Geschichte aller Zeiten. Selbst das Gute, wenn es durch Schrecken angetrotzt werden soll, wird mit dem regsten Unwillen, und gleichem Trotze verworfen. Jeder Zwang in solchen Angelegenheiten, die den Menschen,

schen, als Menschen betreffen, und die seine wesentliche Bestimmung ausmachen, ist vernunftwidrig, und verdient folglich den Spott eines jeden Vernünftigen, der die Menschheit achtet, und seine Menschenwürde schlechterdings nicht zum Preis einer Sache herabgewürdigt wissen will. Daher ist auch jeder Versuch vergebens, die Menschen zu gewissen religiösen, und moralischen Ueberzeugungen durch Zwang stimmen zu wollen. Die Deutschen würgten sich dreißig Jahre lang Gott zu Ehren, um sich einander ihre Religionsmeynungen anzutrotzen; und — nach unzähligen Blutströmen stand jede Parthey noch auf dem Punkte, auf welchem man vor dreyßig Jahren stand. — Treffend ist die Satyre, die auf Hermes, und Hilmer gemacht wurde, als sie die alte lutherische, und calcinische Rechtgläubigkeit zu Halle wieder mit Gewalt herstellen wollten. Sie heißt so:

Man schickte vormals Invaliden
Gesund an Nase, lahm an Fuß und Hand,
Zu schnüffeln durch das ganze Land,
Wo selbstgebrannter Caffe wäre:
Denn selbstgebrannt
War damals Contreband.
Jetzt schicket man zwey Invaliden,
Gesund an Fuß und Hand,
Doch lahm an Kopf, und an Verstand,
Zu schnüffeln durch das ganze Land,

Wer

Wer etwas Selbstgedachtes lehre:
Denn selbstgedacht ist jetzo Contreband.

§. 126.

Die Wahrheit ist daher ein Gut, zu dessen Besitz man nur dadurch kommen kann, daß man sie selbstthätig in sich hervorbringt. Sie läßt sich durch keine Edikte verbreiten; durch keine Inquisitoren andringen; durch keine Werkzeuge des Schreckens antrotzen; durch keine Auktorität eintrichtern; durch keine Inspiration eingeben; durch kein noch so gutes Gedächtniß auswendig lernen, und aus einem Buche schöpfen. Sie ist bloß ein Produkt des freyen Geistes, aus ihm, und durch ihn erzeugt. Sie gedeihet daher auch nur auf dem Boden der Freyheit, und stirbt sogleich, wenn sie auf den Boden des Zwanges, der Knechtschaft, und des Nachbethens verpflanzt werden soll. Sie ist nicht Wahrheit, weil sie von diesem, oder jenem kommt, sondern bloß inwieferne sie in uns selbst ist, und als aus uns entsprungen erkannt wird. Geistvolle Schriften kann man nur insofern lesen, und verstehen, als man sich selbst zu lesen, und zu verstehen gelernt hat.

§. 127.

Es scheint, daß Kant, um nicht eine ähnliche Geistessklaverey, und Anhänglichkeit an den todten

Buch

Buchstaben, dergleichen in den Zeiten der scholastischen, und der Leibnitz-Wolfischen Philosophie herrschte, wieder herbeyzuführen, absichtlich kein vollendetes System aufgestellt, sondern sich nur damit begnüget habe, zu zeigen, daß alle bisherige Philosophie grundlos, und bedeutende Winke zu geben, wo, und auf welche Art ein festes Fundament des menschlichen Wissens zu finden wäre. Jeder sollte dieses Fundament selbst suchen, und finden, weil nur dadurch jeder zum Besitze der Wahrheit kommen kann, daß er mit Selbstthätigkeit bis zu dem letzten Grunde durch alle Krümmungen des Irrthumes hingedrungen ist, auf welchem nach deutlicher und bestimmter Einsicht das ganze Gebäude des menschlichen Wissens ruhet.

Es hilft nichts, diesen Grund bestimmt aufstellen, und darauf das System des menschlichen Geistes vollenden, bevor diejenigen, für welche derselbe aufgestellt seyn soll, noch nicht Schritt vor Schritt das Reich der Täuschungen durchwandert sind, alle Irrwege kennen, und das Ziel wenigstens von ferne schon erblicken. Es wird bloß blinde Nachbetherey, verfolgender Sektengeist, stolze Demonstrirsucht, steife Rechthaberey, und eine Art von Faustrecht auf dem Gebiete der Philosophie, wodurch die heiligsten Menschheitsrechte verlezt werden, dadurch erzeugt. Betrachtet man die Kritik nicht als das vollendete Vernunftsystem selbst, sondern bloß als Propädevtik zu demselben,

so hätte der Menschheit kein wichtigeres Geschenk, als diese Schrift ist, gegeben, und der Weg zum eigentlichen Vernunftziele auf keine zweckmäßigere Art gebahnet werden können. Denn sie zeigt, daß der Weg, den man bisher zur Erreichung der Wahrheit einschlug, nämlich der Weg der theoretischen Vernunft, schlechterdings nicht zum Ziele führen könne. Durch die vollständigste Zergliederung der theoretischen Vernunft wird hier gezeigt, daß auf diesem Gebiete die Realität des Uebersinnlichen, das allem Erkennbaren, oder Sinnlichen zum Grunde liegt, auf keine Art gefunden werden könne, sondern daß man sich nothwendig in lauter Verirrungen verliere, aus denen man sich nicht mehr herauswickeln könne. Ist man einmal davon vollkommen überzeugt, so kann jeder den einzig möglichen, und noch übrigen Weg zur Wahrheit leicht selbst finden.

§. 128.

Es ist sonderbar, daß die Kantianer, die ihrem Lehrer überall, wie eine Heerde dummer Schafe, folgten, und ihm alles auf das Wort glaubten, ohne sich um den Sinn seiner Worte zu bekümmern, ihm bloß darinn nicht glaubten, daß, wie er versicherte, die Kritik bloß Materialien zu einem künftigen philosophischen Systeme, wodurch die Philosophie einzig zum Range einer Wissenschaft erhoben werden könnte, ent-

halte.

halte. Sie hielten diese Versicherung bloß für eine Aeußerung philosophischer Bescheidenheit, und glaubten, in den Kategorien den letzten Grund des menschlichen Wissens gefunden zu haben, und auf denselben ein der Ewigkeit trotzendes Gebäude aufführen zu können.

§. 129.

Allein da sie dasjenige, worauf die Kategorien selbst gegründet sind, und worauf Kant nur durch Winke hinzeigte, von weitem nicht ahndeten, so war es ganz natürlich, daß sie den Sinn der Kategorien selbst verfehlten, und in der ganzen Kritik gerade das Gegentheil von dem fanden, was sie eigentlich beabsichtigte, wenn sie nicht durchaus sinnlos seyn sollte.

§. 130.

Man muß in der That erstaunen über die höchst unphilosophischen Urtheile, welche die Kantianer in Betreff des ersten Grundsatzes der Philosophie gefällt haben. Einige glaubten, ein einziges Grundprincip der Philosophie sey weder nöthig, noch möglich; andere wähnten, es könnte wohl mehrere dergleichen Grundprincipien geben, so, wie es in dem menschlichen Gemüthe mehrere, von einander völlig unabhängige, und gar nichts gemein habende Grundkräfte geben könnte. Aber eben dadurch verriethen diese Phi-

losophen, daß sie noch gar keinen Begriff von dem Wesen der Philosophie hätten. Wie? meine Herren! ein einziges Grundprincip der Philosophie ist weder nöthig, noch möglich? Warum nicht nöthig? Wenn ihr euch von euerm Wissen Rechenschaft abfodern wollet, findet ihr nicht jeden einzelnen Ring dieser Kette durch einen höheren Ring bestimmt, und seyd ihr nicht gezwungen, von jedem bestimmten Satze seinen Grund aufzusuchen, wenn ihr ihm Realität, oder Haltbarkeit zusichern wollet? Setzet Z sey begründet durch Y, dieses durch X, dieses durch U, u. s. w. bis A: so ist Z nur unter der Bedingung, wenn Y, dieses, wenn X, dieses, wenn U — ist. Setzet, A sey selbst noch durch einen höheren Grund bestimmt, so hat A sammt der ganzen Reihe bis Z nur unter der Bedingung Realität, wenn noch etwas außer A, und außer der ganzen bestimmten Reihe bis Z, und folglich etwas Absolutes ist, das durch eigne Kraft sich, und die ganze Reihe hält. Hat dieses Absolute nicht statt, so fällt auch die ganze bestimmte Reihe in Nichts zurück. Nun ist unser ganzes Wissen, wie es auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns vorkommt, bestimmt; von jedem einzelnen Wissen, wenn es real seyn soll, muß sich ein Grund angeben lassen. Giebt es nun keinen letzten Grund, so giebt es überhaupt gar keinen Grund; und unser ganzes Wissen ist ein Phantom, und kein Wissen. Einen absoluten Grund muß die Vernunft schlechthin voraussetzen, auch die gemeine

Men=

Menschenvernunft. Aber die philosophirende Vernunft unterscheidet sich bloß darinn von der gemeinen Menschenvernunft, daß jene den letzten Grund durchaus bestimmt, diese aber denselben bloß überhaupt nothwendig voraussetzt. Der letzte Grund muß also bestimmt werden. Denn aus ihm soll die ganze Erfahrung deducirt werden. Aber aus einem durchaus unbestimmten, und unbestimmbaren Princip kann nichts bestimmtes abgeleitet werden. Ein solches Princip ist gar kein Princip. Was für uns seyn soll, dessen müssen wir uns bestimmt bewußt seyn. Was absolut unbestimmt ist, ist als Maaßstab des Bestimmbaren auf keine Art zu brauchen. Auf dem ganzen Gebiete des empirischen Bewußtseyns fodern die Kantianer selbst von jeder Behauptung einen bestimmten Grund. Nur insofern er bestimmt ist, kann er als zureichend angesehen werden. Wer im Ernste etwas ohne bestimmten Grund behaupten zu können glaubt, der muß selbst von den Kantianern als ein Mensch angesehen werden, mit dessen Verstande es nicht richtig stehe. Wie kann man denn auf den Ruhm eines kritischen Philosophen Anspruch machen, und sich damit begnügen, daß man dem gesammten Wissen etwas absolut Unbestimmtes, und Unbestimmbares zum Grunde legt? Wird durch diese Unbestimmtheit nicht jeder, noch so abentheuerlicher, Irrthum möglich, und unbesiegbar, und dagegen jede noch so nothwendige Wahrheit wankend, und ungewiß gemacht?

macht? Und wird dadurch die Würde, und das Wohl der Menschheit nicht auf das Spiel gesetzt, wenn durch einen unsicheren, unbestimmten, und daher grundlosen Grund jede abgeleitete Wahrheit, folglich auch die praktische, der Zweifelsucht preis gegeben wird? Die praktische Wahrheit wirkt nur durch eine feste, unerschütterliche Ueberzeugung. Der Zweifel ist der Tod ihrer wohlthätigen Kraft. Man versetze einen Menschen, der an der Freyheit des Willens, und folglich auch an der Realität des Begriffes der Tugend, und des Lasters, des Verdienstes, und der Schuld, der Bestimmung des Menschen zu einem ewigen Fortschritte auf dem Wege der moralischen Vollkommenheit, der Fortdauer des menschlichen Geistes, und einer göttlichen Weltregierung, wodurch alle Begebenheiten nach moralischen Gesetzen bestimmt werden, im Ernste zweifelt — man versetze einen solchen Menschen in eine große Versuchung, wo ihn alles zum Abfalle von der Pflicht, die ihm nur problematisch ist, reizt, wo er von der vorgeblichen pflichtmäßigen Handlung nichts, als den größten Schaden, von jener aber, die man pflichtwidrig nennt, den sichersten, und wichtigsten Vortheil zu gewarten hat: was läßt sich von einem solchen Menschen erwarten? Es ist unmöglich, daß er sich durchaus für die Pflicht erklärt, wenn er sich nicht als freyes Wesen anerkennt, und in dieser Rücksicht allen Zweifel verwirft. In dem Entschluß, einer einzigen bestimmten Pflicht zu gehorchen, liegt zugleich der

Ent-

Entschluß der absoluten Bestimmung für jede Pflicht. Und eine solche Sinnesart kann nur aus der festen, unerschütterlichen Ueberzeugung, daß das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit untrüglich ist, hervorgehen. Kann man nur schüchtern behaupten, daß der Mensch frey seyn könne; so ist es offenbar, daß das Gegentheil von Freyheit eben so möglich sey; und so ist der Grund zur Zweifelsucht nothwendig gelegt, und zwar gerade in Betreff der wichtigsten Gegenstände, ohne deren unbezweifelbare Realität die Würde der Menschheit unmöglich behauptet werden kann. Wie kann man nun nach dieser Grundbehauptung, nach welcher die Freyheit des Menschen problematisch gesetzt wird, auch nur mit einigem Scheingrunde wähnen, daß die Realität des Uebersinnlichen, die, wie man zugiebt, auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft schlechterdings nicht zu finden ist, auf dem Gebiete der praktischen Vernunft finden könne? Wird die Freyheit problematisch gesetzt, so muß auch die Realität der praktischen Vernunft problematisch gesetzt werden. Denn nur insofern Freyheit statt hat, läßt sich die praktische Vernunft als möglich denken. Die Gewißheit oder Ungewißheit der letzteren wird einzig durch die Gewißheit, oder Ungewißheit der ersteren bestimmt. Der Skeptiker läugnet gar nicht, daß wir ein nothwendiges Bewußtseyn von praktischer Vernunft haben; sondern nur, daß wir uns mit Zuversicht auf dasselbe verlassen können. Und diese Ungewißheit hat, wie er mit

mit Recht behauptet, so lange statt, als wir die Natur des Subjektes des Bewußtseyns, wie es an sich ist, nicht mit absoluter Bestimmtheit einsehen können. Denn nur durch diese Einsicht läßt sichs mit untrüglicher Gewißheit bestimmen, ob Freyheit dem Subjekte des Bewußtseyns wesentlich sey, oder demselben widerspreche. Nun behaupten die Kantianer selbst, daß sich die Natur des Subjektes des Bewußtseyns auf keine Art einsehen lasse; daß es vielmehr ewig ungewiß bleiben müsse, ob es nicht mit den Dingen an sich, die man außer dem Subjekte des Bewußtseyns setzt, und aus deren Einwirkung man den Ursprung der Vorstellung erklärt, ganz gleichartig sey; folglich bleibt es auch ewig ungewiß, ob das nothwendige Bewußtseyn von praktischer Vernunft nicht täusche. Es ist unbegreiflich, wie man in der Behauptung der Kantianer in Absicht auf die Realität des Uebersinnlichen, die durch die praktische Vernunft außer allen Zweifel gesetzt werden soll, nach ihren Prämissen, nur die geringste Spur von einem vernünftigen Sinne finden kann; und wie sie sich selbst so gröblich täuschen können.

§. 131.

Die Kantianer müssen die Freyheit beweisen, wenn sie irgend etwas darauf begründen wollen. Ein bloßes Postulat, zu welchem sie ihre Zuflucht nehmen, ist

ist hier nicht genug. Denn ihnen ist das Ich ursprünglich ein unbekanntes Etwas (ein unbestimmtes, und unbestimmbares Ding an sich, oder eine Substanz, deren Wesen man nie ergründen kann), dem die Freyheit nur als Eigenschaft inhäriren soll. Soll nun diese Eigenschaft nicht bloß eingebildet, sondern gewiß seyn, so muß gezeigt werden, daß jenes Etwas, dem sie inhäriren soll, der Freyheit nicht nur auf keine Art widerspreche, sondern mit derselben nothwendig, und wesentlich verbunden sey, so, daß sich keines ohne das andere denken lasse. Aber die Kantianer behaupten selbst, daß man weder die Natur des Subjektes des Bewußtseyns, wie es an sich ist, noch der Dinge außer demselben, wodurch es afficirt werden soll, ihrem absoluten Wesen nach, bestimmt erkennen könne. Folglich behaupten sie selbst, daß die Realität der Freyheit unweislich sey. Und so wird auch nothwendig alles unsicher, was sie auf die Freyheit bauen.

§. 132.

Wenn man von solchen Prämissen ausgehet, nach welchen die Freyheit bewiesen werden muß, so sind jene Prämissen zuverlässig falsch. Denn es ist absolut widersprechend, die Freyheit beweisen zu wollen. So wie die Freyheit von irgend einem Etwas — man mag sich dieses als geistige, oder materielle Substanz denken — abhängen soll, wird ihr Wesen nothwendig

ver-

vernichtet. Die Kantianer gehen von einer solchen Prämisse aus, nach welcher die Nothwendigkeit, die Freyheit zu beweisen, unvermeidlich ist; also ist diese Prämisse falsch. Diese Prämisse bestehet in der Behauptung, daß das Subjekt des Bewußtseyns (das Ich) ursprünglich ein Etwas sey, dem die Freyheit als Eigenschaft inhärire. Nun fodert der Skeptiker mit Recht, daß, wenn diese Eigenschaft Realität haben solle, das Subjekt des Bewußtseyns an sich durchaus müsse bestimmt werden können, damit man dadurch in den Stand gesetzt werde, zu bestimmen, ob demselben die Freyheit nicht nur nicht widerspreche, sondern sogar wesentlich sey. Nach dem eignen Geständniß der Kantianer ist dieses unmöglich; folglich kann auch die Freyheit nicht bewiesen werden, obschon sie, nach ihrem Standpunkte, bewiesen werden muß. Diese Nothwendigkeit, die Freyheit zu beweisen, verbunden mit der absoluten Unmöglichkeit dieses Beweises, ist für die Unrichtigkeit der Voraussetzung der Kantianer, nach welcher das Subjekt des Bewußtseyns an sich ursprünglich ein Etwas seyn soll, absolut entscheidend.

§. 133.

Das Postulat der Freyheit ist nach jener Voraussetzung schlechterdings grundlos. Die Kantianer schließen in Rücksicht auf die Realität der Freyheit so:

Die

Die Vernunft ist praktisch, das ist offenbare Thatsache des Bewußtseyns. Jeder ist sich nämlich bewußt, daß er seinen Willen nach einem frey entworfenen Zweckbegriffe selbst bestimmen könne. Nun aber läßt sich die Vernunft in keinem einzelnen Falle als praktisch, d. i. als selbstbestimmend denken, ohne daß vorausgesetzt wird, daß dem Subjekte des Bewußtseyns an sich absolute Freyheit zukomme, also muß die Freyheit zum Behufe der Möglichkeit der praktischen Vernunft absolut postulirt werden, wenn sich auch die Natur des Subjektes des Bewußtseyns an sich nicht einsehen läßt. Man ist schlechthin genöthigt, von einer unläugbaren Thatsache einen absoluten Grund zu fodern; und dieser ist hier Freyheit im eigentlichsten Sinne. Die Gültigkeit des ganzen Räsonnements hängt von dem Satze ab, daß die Vernunft praktisch sey. Aber das ist gerade die große, wichtige Frage, die, nach der Behauptung des Skeptikers, nie beantwortet werden kann. Der Skeptiker läugnet nicht, daß in uns ein nothwendiges Bewußtseyn, daß die Vernunft praktisch sey, vorkomme. Nur dieses nothwendige Bewußtseyn ist unläugbare Thatsache des Bewußtseyns; aber keinesweges, daß die Vernunft wirklich an sich praktisch, oder absolut selbstbestimmend sey. Unsere Natur kann ja so eingerichtet seyn, daß sich uns zwar ein nothwendiges Bewußtseyn von der Vernunft, als einer selbstbestimmenden Kraft aufdrängt, und daß dennoch die Vernunft an sich nicht praktisch

ist,

ist, sondern immer durch etwas anderes außer sich bestimmt wird. Um die Unmöglichkeit davon mit Gewißheit behaupten zu können, muß man bis zur Natur der Substanz an sich, der die praktische Vernunft zugeschrieben wird, vordringen, welches, nach diesem Standpunkte, unmöglich ist.

Es hat in Rücksicht auf das Verhältniß der praktischen Vernunft zur Realität der Freyheit dasselbe Verhältniß, wie zwischen der Empfindung, und der Realität der Dinge an sich, statt.

Die Kantianer schließen eben so von dem Daseyn der praktischen Vernunft auf die absolute Freyheit des Willens, wie sie von der Empfindung auf die Realität der Dinge an sich schließen. Aber in beyden Fällen setzen sie etwas voraus, das erst bewiesen werden muß, und doch, nach ihren eignem Geständnisse, nicht bewiesen werden kann.

§. 134.

Was real seyn soll, muß entweder als absolut, d. h. ohne daß etwas vorausgesetzt wird, worinn es, als in seinem Grunde subsistiren soll, oder als bestimmt durch irgend einen äußeren Grund gesetzt werden. Wird der Freyheit ein Etwas, dem sie als eine Eigenschaft inhäriren soll, vorausgesetzt, so wird

sie

sie nicht als selbstbestimmend, sondern als nothwendig durch jenes Etwas bestimmt, gesetzt, und folglich vernichtet. Die Freyheit muß also als absolut, oder als unabhängig von jedem denkbaren Etwas, gesetzt werden, wenn ihre Realität nicht sogleich, wie sie gesetzt wird, aufgehoben werden soll. Die Freyheit muß gedacht werden, als vorhergehend jedem Etwas, oder als jedes Etwas bestimmend, so, daß der Begriff von einem Etwas (von Substanz, Ding, Objekt, von welcher Natur man es auch setzen mag) nicht als ein ursprünglicher, sondern bloß abgeleiteter Begriff angesehen werden muß. Ist der Begriff von Objektivität überhaupt ein abgeleiteter Begriff, so kann er auf keine Art als der absolute Grund der ganzen Erfahrung angesehen, und auf denselben das Vernunftsystem gebaut werden. Er bedarf selbst eines höheren Bestimmungsgrundes; und dieser ist die absolute Freyheit, wovon ausgegangen werden muß, als einem Etwas, das kein Etwas ist, sondern sich selbst, und alles außer sich bestimmt, d. h. sich selbst, und das, was ihm entgegengesetzt ist, erst zu einem Etwas macht. Nur nach dieser Ansicht ist es widersinnig, von der Freyheit, als absolutem Grunde alles Wissens, einen andern Beweis zu fodern, als einen bloß indirekten d. h. einen solchen, wodurch gezeigt wird, daß sich wirklich die ganze Erfahrung, worunter auch das nothwendige Bewußtseyn der praktischen Vernunft gehöret, aus jenem Grunde deduciren lasse. Aber dieses ist

nur dadurch möglich, daß die Freyheit absolut gesetzt, und durchaus bestimmt wird. Nach dieser Ansicht ist die Freyheit keine Eigenschaft der Ichheit, sondern die Ichheit selbst. Das Ich ist, seinem ursprünglichen Charakter nach, kein Etwas, dem die Freyheit inhärirt; sondern schlechthin nichts, als Selbstbestimmen, oder Freyheit.

§. 135.

Soll unser ganzes Wissen kein Phantom seyn, so muß man nicht nur behaupten, wie die Kantianer thun, daß dasselbe zwar einen letzten Grund haben müsse, der jedoch nicht bestimmt werden könne; sondern daß derselbe durchaus bestimmbar, und wirklich bestimmt seyn müsse. Nur so wird jeder Zweifel in Rücksicht auf objektive Wahrheit unmöglich gemacht. Wird dem gesammten Wissen ein durchaus unbestimmter Grund untergelegt, so bleibt es immer ungewiß, ob ihm unter zweyen einander entgegengesetzten Bestimmungen die eine, oder die andere zukomme. Und wenn durch eine dieser möglichen Bestimmungen offenbar die ganze Würde der Menschheit, und die Realität der wichtigsten Gegenstände, ohne die kein Mensch gut, und zufrieden seyn kann) aufgehoben wird, so wird durch die Behauptung, daß der letzte Grund des Wissens schlechterdings nicht bestimmt werden könne, alles, was dem Menschen heilig seyn muß, nothwendig

dig auf das Spiel gesetzt. Muß ich zweifeln, ob nicht vielleicht das, was dem Wissen zum Grunde liegt, an sich so beschaffen ist, daß es die Freyheit absolut aufhebt, so ist auch alles das, was aus der Freyheit gefolgert wird, nothwendig problematisch. Und das ist gerade das, woran mir am meisten gelegen ist, und woran ich schlechterdings nicht zweifeln kann, ohne meine ganze Würde preis zu geben. Ist die Freyheit problematisch, so ist auch die Vorstellung von Recht, und Unrecht, von Verdienst, und Schuld, von einer göttlichen Weltregierung, von meiner Fortdauer nach den Tode problematisch, und der feste unerschütterliche Entschluß, dem, was sich mir mit dem Gefühle von Nothwendigkeit als Pflicht darstellt, unverrückt zu folgen, und die Foderungen des Gewissens unter keinem Preise den Foderungen der Sinnlichkeit nachzusetzen, sondern vielmehr dem erhabenen Ziele zu einer immer höher steigenden moralischen Vollkommenheit unverdrossen nachzustreben, ist schlechterdings unmöglich, wenn ich consequent denken, und handeln will.

§. 336.

Aber die Freyheit ist, wenn ihr ein Etwas, dem sie als Eigenschaft inhäriren soll, vorausgesezt wird, nicht nur problematisch, sondern schlechterdings unmöglich, weil sie alsdann nicht als selbstbestimmt, sondern als absolut bestimmt, gedacht werden muß. Die Frey-

Freyheit ist dann selbst ein Etwas, das in einem andern Etwas seine Subsistenz hat, und durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist. Jedes denkbare Etwas ist, als solches, durch ein höheres Etwas bestimmt; es ist nur bestimmend in Beziehung auf das, was unmittelbar, oder mittelbar unter ihm stehet: aber in keinem Falle ist es selbstbestimmt, d. h. es kann nicht in sich selbst zurücke gehen, und sich durch eigne Kraft bestimmen. Es ist also ein bloßes Bestimmtseyn; und dieses ist es nur, insofern eine Intelligenz hinzugedacht wird, die nichts, als absolute Freyheit ist. Man setze, B sey bestimmt durch A, so ist B bestimmend in Beziehung auf C; aber beydes ist es nur unter der Bedingung, daß eine Intelligenz hinzukommt, die B als bestimmt, und bestimmend setzt. Also ist nur die Intelligenz selbstbestimmend, und selbstbestimmt zugleich. Nur sie ist für sich, und durch sich; nur sie kann in sich selbst zurücke kehren, und sich als das absolut Bestimmende in Beziehung auf sich, und auf alles, was noch außer ihr bestimmbar ist, bestimmen. Sie ist also ursprünglich kein Etwas; sondern sie macht sich erst zu einem Etwas in der Anschauung ihrer Selbstbestimmtheit, nnd unterscheidet sich von allem Etwas, das sich nicht selbst bestimmen kann, und für die Intelligeuz nur ist, insofern es von ihr bestimmt wird. Was nicht von ihr bestimmt ist, ist für sie gar nicht, und da es nicht für sich seyn, d. h. sich nicht selbst bestimmen kann, so kommt ihm gar kein

Seyn

Seyn zu. Denn jedes Seyn ist ein bestimmtes Seyn, das folglich nicht gedacht werden kann, wenn es nicht wenigstens als durch die Intelligenz bestimmbar gedacht wird. Das absolut Unbestimmbare ist gar nicht möglich. Was aber bestimmbar seyn soll, muß entweder durch sich selbst, und für sich selbst, wie die Intelligenz, oder durch, und für etwas anderes, wie das bloße Ding, bestimmbar seyn. Nach der Behauptung der Kantianer ist der absolute Grund des Bewußtseyns schlechthin unbestimmbar, folglich ist auch das, was sie dem gesammten Wissen unterlegen, absolut unmöglich. Sie bauen daher ihre ganze Philosophie auf einen Widerspruch.

§. 137.

Es liegt schon in dem Mechanismus der Vernunft, daß sie bey keinem Etwas, als solchem, stehen bleiben, sondern immer nach einem höheren Etwas, als Grund desselben fragen muß. Man beobachte nur Kinder bey dem ersten Erwachen des Vernunftgebrauches. Sie können durch ihre ewigen Fragen nach dem Grunde jedes Etwas, das ihnen in die Augen fällt, oft den geschicktesten Mann in Verlegenheit setzen. Betrifft es aber einen Gegenstand des Willens, so äußern sie oft ihre Selbstständigkeit auf die auffallendste Art. Man erhält hier nicht selten eine Antwort, die im Grunde nichts anderes sagt, als: Ich

 will

will das, weil ich es will; ich will absolut. Hier wird die Nachfrage nach einem Grunde abgewiesen. Wer so etwas noch nicht an Kindern beobachtet hat, der muß sie noch nicht mit Aufmerksamkeit beobachtet haben. Wenn Erwachsene, etwas aus bloßem Eigensinne durchgesetzt wissen wollen, so sind sie gewöhnlich so klug, ihren despotischen Willen durch irgend einen Scheingrund zu bemänteln. Das ist eine Folge der Cultur. Der Mensch, der noch keine Cultur hat, zeigt sich, wie er an sich ist. Das Kind sagt es ohne Hehl, was zu unsern Zeiten der mächtigste Despote sich nicht mehr zu sagen getraut, ob es gleich die einzige Maxime seines Willens ist: Sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas. Diese Maxime hat ihren Ursprung in der Würde und dem Wesen der Vernunft selbst, insofern sie ursprünglich nichts, als Freyheit ist. Sie hat auch in vollem Maaße statt, und ist durchaus gültig in Absicht auf die absolute Pflicht, die jedes Vernunftwesen hat, und die darinn bestehet, seine Freyheit absolut zu behaupten, sich immer für, und nach dem Gesetze der Freyheit zu bestimmen, und sich durch nichts, das der Freyheit zuwider ist, durch keine Reize der Sinnlichkeit destimmen zu lassen. In dieser Rücksicht ist jene sonst so verhaßte Maxime der Grund aller Moralität, weil sie der natürliche Ausdruck der Freyheit selbst ist; nur darf man unter dem Ausdruck, jubere, keinen Zwang gegen andere freye Wesen in Absicht auf die Handlungen, die sie nach blo-

bloßer Willkür zu bestimmen das volle Recht haben, sondern nur ein Selbstbestimmen nach dem Gesetze der Freyheit verstehen. Jene Maxime wird nur despotisch, und unmoralisch, wenn sie wider das Gesetz der Freyheit gebraucht wird. Der Despotismus ist nur denkbar unter der Bedingung, daß absolute Freyheit vorausgesetzt wird; er ist nur verabscheuungswürdig, insofern er auf Unterdrückung der Freyheit ausgehet.

§. 138.

Der Nichtphilosoph sucht den Grund jedes gegebenen Etwas in einem andern Etwas auf. Man erhebt sich bloß dadurch zum Range eines Philosophen, daß man über das Gebiet jedes denkbaren Etwas hinausgeht, und die Frage zu lösen sucht: Wie ist ein Etwas überhaupt möglich, es sey so, oder so bestimmt? Der Grund jedes möglichen Etwas kann nur ein Etwas seyn, das ursprünglich kein Etwas ist, sondern sich erst als ein Etwas bestimmt. Dies ist nur Freyheit, absolut gesetzt, d. h. so gesetzt, daß ihr kein Etwas, wodurch sie bestimmt werde, vorausgesetzt wird, also schlechterdings weder ein Subjekt, noch Objekt. Sie macht sich selbst zum Subjekt-Objekt, insofern sie sich bestimmt. Sie ist bestimmend, und bestimmt zugleich, und zwar beydes für sich, und durch sich selbst. Nichts, was immer außer der absoluten Freyheit gesetzt werden mag, ist für sich, und

durch sich selbst bestimmend, oder bestimmt, sondern immer für, und durch ein anderes. Die Freyheit also, absolut gesetzt, ist der einzig mögliche Grund, von dem der Philosoph ausgehen muß. Ist die Freyheit absolut gesetzt, dann werden die Bedingungen untersucht, unter welchen die Freyheit, als absolut gesetzt, möglich ist. Der Philosoph wird also von dem höchsten Grund, den er absolut setzt, zu lauter Bedingungen fortgetrieben, bis er auf eine Bedingung kommt, die wieder unmittelbar auf den absoluten Grund führt. Und nur hier ist sein Geschäft geschlossen. Die absolute Freyheit ist dann durchaus bestimmt; es ist gar keine Bestimmung mehr denkbar, die ihr zukommen soll. Und da die Freyheit weder Subjekt, noch Objekt voraussetzt, sondern nur auf dem Wege der Bedingungen, unter welchen sie möglich ist, erst den Begriff von Subjekt, und Objekt erzeugt, so kann die Freyheit, als absoluter Grund alles Wissens, gar keine Qualitas occulta seyn, statt daß der letzte Grund, den die Kantianer dem gesammten Wissen unterlegen, durchaus unerkennbar, und unbestimmbar ist. Der Nichtphilosoph wird immer von einem Etwas zu einem höhern Etwas, als den Grund des ersteren, getrieben; er sucht irgend einen Grund auf. Der Philosoph geht von einem Etwas, das kein Etwas ist, aus, und suchet bloß seine Bedingung auf. Nur nachdem er seinen ganzen Weg vollendet hat, indem er durch die letzte Bedingung

wieder zum Absoluten zurückkommt, ist es möglich, daß er den Weg rückwärts machen kann, bey welchem Verfahren ihm jede höher liegende Bedingung als Grund der zunächst tiefer liegenden erscheint. Bey dem ersten Verfahren, das progressiv ist, stößt er auf nichts, denn als auf Bedingungen, deren letzte wieder auf den absoluten Grund führet. Bey dem zweyten, das regressiv ist, wird ihm jede Bedingung zum Grunde, deren jeder durch einen höheren Grund bestimmt ist, bis er auf den ersten zurückkommt, der absolut ist. Man setze A sey das Absolute, von dem ausgegangen wird, so gehet man von A zum B, nicht als Grunde, sondern als Bedingung, von B zum C, u. s. w. bis Z fort, d. h. A, als absoluter Grund gesetzt, ist nur möglich, wenn B, B nur, wenn C — bis zu Z — Z endlich ist nur möglich, wenn A gesetzt wird. A wird also hier als absoluter Grund, und Bedingung zugleich gesetzt; denn wenn man von Z, das die Bedingung von Y ist, wieder zum A übergehet, so ist der ganze Kreis der Bedingungen geschlossen; über A, das die unmittelbare Bedingung von Z ist, kann man nicht hinausgehen, ohne denselben Kreislauf noch einmal zu machen. Gehet man aber von Z rückwärts bis A zurücke, so stößt man auf gar keine Bedingung, sondern auf lauter Gründe. Denn in diesem Falle ist Y nicht Bedingung, sondern Grund von Z, X ist Grund von Y, und so weiter bis B, dessen absoluter Grund A ist.

§. 139.

Nur so kann ein vollendetes Vernunftsystem zu Stande gebracht werden, wenn das, wovon man ausgehet, als ein Etwas gesetzt wird, das ursprünglich kein Etwas ist, und dann wenn man in Aufsuchung der Bedingungen desselben fortfährt, bis man auf eine Bedingung kommt, die unmittelbar an den absoluten Punkt gränzt, von dem man ausgegangen ist. Daraus erhellet, daß der Begriff eines Etwas (Substanz, Objekt) schlechterdings nicht der höchste, von dem man ausgehen könne, sondern ein abgeleiteter Begriff sey, der folglich erst zu begründen ist, aber nicht durch ein Etwas, sondern durch das Gegentheil desselben, indem der Grund dem zu Begründenden entgegengesetzt, das ist, von dem letzteren wesentlich verschieden seyn muß. Legt man aber dem gesammten Wissen irgend ein Etwas im eigentlichen Sinne zum Grunde, so muß von demselben ein Grund gefodert werden. Dieser Grund ist wieder ein Etwas, folglich bedarf es wieder eines Grundes, und so ins Unendliche fort. Jedes Etwas hat nur insofern Realität, als der Grund desselben gefunden ist. So lange der letzte Grund nicht gefunden ist, ist die Realität der ganzen schon bestimmten Reihe noch problematisch, d. h. es ist ungewiß, ob jedem bestimmten Etwas diese Bestimmung, und keine andere zukomme. Denn jede Bestimmung ist nur durch den Grund bestimmt. Man

kann

kann nie sicher seyn, ob man nicht früh, oder spät auf etwas stößt, wodurch die ganze schon bestimmte Reihe ganz anders bestimmt werden muß, und woraus man sieht, daß alle bisher gemachten Bestimmungen irrig sind. Gesetzt, das, was unserm gesammten Wissen zum Grunde liegt, sey etwas, das mit unserer Ueberzeugung von Freyheit durchaus im Widerspruche stehet, wodurch folglich die Freyheit aufgehoben wird, so ist klar, daß alles das an sich eine Täuschung sey, was sich auf Freyheit beziehet, oder durch dieselbe begründet wird; und da es sich leicht zeigen läßt, daß der Innhalt jeder Vorstellung außer der Freyheit nur ein bestimmter Gegensatz der Freyheit seyn kann, so wäre in diesem Falle jede Vorstellung irrig.

§. 140.

Die **Kantianer** müssen eine unendliche Reihe bestimmter Glieder, deren jedes einen höheren Grund fodert, annehmen. Es kann nach ihnen gar keinen absoluten Grund, der durch sich selbst bestimmt ist, geben. Nur durch Inconsequenz können sie bey einem transcendentalen Objekt, das durchaus unbestimmbar ist, stehen bleiben. Alles, was Objekt seyn soll, bedarf eines Grundes, folglich eines höhern Objektes. **Transcendentales Objekt** ist ein viereckigter Zirkel; man mag von demselben unter zwey contradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen die eine oder

die

die andere setzen, so bleibt der Widerspruch. Man kann daher von dem transcendentalen Objekt weder sagen, daß es der absolute Grund unseres Wissens sey, noch daß es dieser Grund nicht sey; auf eben die Art, als ich von einem viereckigen Zirkel weder sagen kann, daß er rund, noch, daß er nicht rund sey, daß darauf ein Haus gebaut, noch daß keines darauf gebaut werden könne. Giebt es aber keinen ersten, durch sich selbst vollständig bestimmten Grund des menschlichen Wissens, so ist gar kein Wissen möglich. Denn man muß hier immer nothwendig in Besorgniß stehen, daß das Gegentheil von dem, was man bestimmt hat, statt haben könne. Aus dieser Ungewißheit kann man schlechterdings nicht heraus.

§. 141.

Und warum sollte ein erster Grundsatz nicht möglich seyn? Ist er nicht eine Aufgabe der Vernunft? Und wie könnte die Vernunft diese Aufgabe auch nur machen, wenn in ihr nicht zugleich die Lösung derselben läge? Wie könnte die Vernunft etwas Unmögliches fodern? Muß man nicht selbst die Vernunft verläugnen, und sie zur Unvernunft machen, wenn man so etwas behaupten will? Nein, es muß einen ersten Grundsatz geben; denn es soll, nach dem Machtgebote der Vernunft, einen geben; und dieser muß durchaus bestimmt seyn. Was durchaus unbestimmt seyn soll,

ist gar nicht möglich. Was für die Vernunft seyn soll — und was nicht für die Vernunft ist, ist gar nicht; es giebt kein absolutes Seyn, als solches — muß durch die Vernunft bestimmt seyn. Nur insofern die Vernunft etwas bestimmt hat, ist es. Das Seyn ist ein Resultat des Selbstbestimmens der Vernunft. Was die Vernunft bloß durch ein Gefühl nothwendig bestimmt, dem kommt ein wirkliches Seyn zu. Das, wovon sie den Grund der nothwendigen Bestimmtheit einsieht, das ist nicht bloß wirklich, sondern es ist kraft jenes Grundes nothwendig; es kommt ihm ein nothwendiges Seyn zu. Das, was die Vernunft durch bloße Freyheit, ohne alles Bewußtseyn der Nothwendigkeit, bestimmt hat, wovon sie also weiß, daß sie es auch anders hätte bestimmen können, ist bloß möglich — ein Erdichtetes. Der Grund des wirklichen Seyns ist ein Gefühl; der Grund des nothwendigen Seyns die Einsicht des Grundes jenes Gefühls; der Grund des möglichen Seyns endlich ist das Bewußtseyn, daß es weder durch ein Gefühl, noch durch die Einsicht des Grundes desselben, sondern durch bloße Freyheit bestimmt ist. Das Seyn ist also in jeder Rücksicht das Resultat des Bestimmens der Intelligenz, und zwar des Bestimmens entweder durch Gefühl, oder durch Freyheit. Soll also irgend ein erster Grundsatz Realität haben, so muß er durch die Vernunft bestimmt, und zwar, da er alles mögliche Wissen begründen soll, durchaus bestimmt

seyn, oder, man muß sich dieser durchgängigen Bestimmtheit bewußt seyn. Es ist der größte Unsinn, der sich nur denken läßt, zu behaupten, daß unser Wissen Realität habe, und daß dennoch kein erster, durchaus bestimmter, Grund des Wissens für uns möglich, oder nothwendig sey. Wer so etwas im Ernste behaupten kann, der hat noch gar keine Ahndung von dem, was Philosophie ist; der ist zum Philosophiren schlechterdings unfähig, oder er ist in Rücksicht auf den Begriff der Philosophie noch ganz Idiot, und daher zu bitten, elementa velit vt discere prima. In welchem Lichte erscheinen nun die Kantianer, die jene Behauptung nicht nur aufstellten, sondern auch für das einzige Mittel ansahen, den positiven und negativen Dogmatismus für immer zu Boden zu strecken! Diese Behauptung ist, nach ihnen, das Resultat der höchsten, bisher noch nie auf dem Gebiete der Philosophie erschienenen Weisheit. Kant ist bloß darum der einzig wahre Philosoph, weil er durch eine vollständige Kritik der Vernunft zu jenem, bisher noch nie erkannten, Resultate gekommen ist.

§. 142.

Doch es möchte bedenklich scheinen, sagt einer der Sprecher dieser Sekte in einem der berühmtesten Journale, ob es nicht etwa eine neue Einseitigkeit, und damit neue Zwistigkeiten in die Philosophie bringen

gen dürfte, wenn man den von Kant vorgezeichneten Weg (der Kategorien) schon wieder verlassen, und sich ausschlüssig an ein einziges Grundprincip anschließen wollte. Wie? so ist denn systematische Einheit, die nur aus einem einzigen Grundprincip hervorgehen kann, Einseitigkeit? So ist ein Schutt von allerhand Baumaterialien, wo alles bunt unter einander liegt, besser, als ein nach symetrischer Einheit erbautes Haus? Mit jenem ordnungslosen Aggregat mögen wohl Ratten, und Mäuse, und anderes Ungeziefer, als Wohnung, sehr wohl zufrieden seyn, aber keine vernünftigen Wesen. Doch wir wissen es wohl, daß eben diese Verwirrung, dieses ungeordnete Chaos in dem Gebiete der Philosophie den Kantianern bisher sehr zuträglich war, indem es ihnen nur unter der Bedingung einer gänzlichen Grundlosigkeit, und Unordnung gelingen konnte, ihr Unwesen mit dem Publikum zu treiben, und ungeachtet der crassesten Unwissenheit in Rücksicht auf das Wesen der Philosophie doch den Ruhm kritischer Philosophen zu erschleichen. — In den Kategorien soll der Grund alles Wissens liegen! Was sind denn die Kategorien anders, als bloße Handlungsweisen des menschlichen Geistes, nach welchen er jeden möglichen Gegenstand, er sey real, oder bloß erdichtet, denkt? Wie lassen sich denn Handlungsweisen ohne ein Handelndes, Bestimmungen ohne ein Bestimmendes denken? Und wie folgt aus dem bloßen Denken, daß demselben etwas Reales entspreche?

che? Muß denn nicht auch das bloß Erdichtete nach den Kategorien gedacht, und bestimmt werden? — Will man aber zu der Empfindung seine Zuflucht nehmen, und behaupten, daß dem nach den Kategorien Gedachten nur dann Realität zukomme, wenn demselben Empfindung zum Grunde liegt, so muß erst die Frage beantwortet werden, welches der Grund der Empfindung sey. Und gerade hier ist nach der Ansicht der theoretischen Vernunft das Chaos, wo aus Mangel jedes noch so geringen Lichtstrahles gar nichts bestimmt werden kann; wo die Vernunft in einer undurchdringlichen Finsterniß herumtappet, und sich nirgendswo orientiren kann. Man mag behaupten, daß der Grund der Empfindung in dem Ich, oder außer dem Ich liege, so ist die eine Behauptung so grundlos, als die andere. So lange aber der Grund der Empfindung nicht durchaus bestimmt angegeben werden kann, bleibt nothwendig alle Realität unseres Wissens problematisch. Die Empfindung muß aus einem durchaus bestimmten Princip abgeleitet werden, wenn objektive Wahrheit möglich seyn soll.

§. 143.

Die Kategorien werden von den **Kantianern** bloß aus dem gemeinen, gegebenen Bewußtseyn aufgefaßt, und entblößt von der Materie des Denkens (von dem Empfindbaren) als Gesetze des Denkens aufgestellt.

stellt. Wie können sie nach dieser Ansicht Gesetze des Denkens seyn? Folgt denn daraus, daß bisher etwas unter einer gewissen Form geschehen ist, daß es absolut so geschehen müsse? Jeder, der auf sein Innerstes reflektirt, ist sich bewußt, daß er die Gegenstände des Denkens nach gewissen Formen gedacht habe. Folgt denn daraus, daß gar kein Denken möglich sey ohne diese bestimmten Formen? Ists nicht möglich, daß es Vernunftwesen giebt, die weder an unsere Formen der Sinnlichkeit, noch des Verstandes gebunden sind? Ists nicht möglich, daß selbst wir in einer andern Lebensperiode nach andern Formen anschauen, und denken werden? Beydes geben die Kantianer selbst zu, und müssen es zugeben, weil ihnen sowohl die Formen der Sinnlichkeit, als des Verstandes bloße Thatsachen des Bewußtseyns sind, die, so lange sie nicht aus der Natur der Intelligenz abgeleitet sind, und dadurch ein nothwendiges, unveränderliches Seyn erhalten, nur als zufällig angesehen werden müssen. Jeder bloßen Thatsache, als solcher, wenn nämlich ihr Grund noch nicht bestimmt eingesehen wird, kommt nothwendig nur ein zufälliges Seyn zu; sie könnte auch anders bestimmt seyn. Es kann ihr daher auf keine Art das Prädicat der Nothwendigkeit, und Allgemeinheit zukommen. Nur dann, wenn man den Grund derselben bestimmt einsieht, tritt auch zugleich die nothwendige Ueberzeugung ein, daß sie nicht anders ausfallen konnte, als sie wirklich ausgefallen ist,

und

und daß sie unter der Voraussetzung desselben Grundes nie anders ausfallen könne. Auch diese Sätze geben die Kantianer zu, und wissen sie besonders geltend zu machen, wenn sie gegen die antikantischen Empiriker zu Felde ziehen, ohne zu bedenken, daß sie selbst in ihren Grundbehauptungen nichts, als Empiriker sind, nur mit dem Unterschiede, daß ihr Empirismus weit widersinniger ist, als der gewöhnliche, den sie bestreiten. Diesen höchst widersinnigen Empirismus legen sie besonders an den Tag, dadurch, daß sie die aus dem gemeinen Bewußtseyn aufgegriffenen Handlungsweisen des menschlichen Geistes, ein durch Empfindung gegebenes, oder durch bloße Freyheit hervorgebrachtes Mannigfaltige zu verbinden, als Gesetze des Denkens wollen gelten lassen, und noch dazu behaupten, daß es nicht mehrere, und nicht wenigere dergleichen Gesetze geben könne, als die in der logischen Form der Urtheile liegen. Woher kommt ihnen denn diese hohe Einsicht, sowohl, daß jene Verbindungsarten des Mannigfaltigen Gesetze des Denkens seyen, als, daß es außer jenen keine andere Denkgesetze geben könne? Sie können sich auf nichts berufen, als auf das empirische Bewußtseyn. Denn die Natur der Intelligenz an sich zu ergründen, wodurch die Frage in Absicht auf jene Handlungsweisen des denkenden Subjekts, als Gesetze, und ihre bestimmte Zahl einzig auf eine entscheidende, und ursprüngliche Art beantwortet werden könnte, ist nach ihnen eine schlecht-

hin

hin unmögliche Sache. Ihnen ist das absolute Subjekt des Denkens Ding an sich, und von keinem Dinge an sich läßt sich die geringste Bestimmung ergründen. Daß sie das empirische Bewußtseyn zergliedern, und die Form des Denkens von der Materie trennen, hilft ihnen zu Nichts. Gehet man aus einer Thatsache nicht selbst heraus, so wird man durch die bloße Logik, die eine solche Zergliederung mit dem empirischen Bewußtseyn vornimmt, nie das geringste für die Realität unserer Vorstellungen leisten können. Hier ist nun die Frage, ob die verschiedenen Arten, das Mannigfaltige zu verbinden, die unläugbar in unserm Bewußtseyn vorkommen, wirkliche Gesetze, d. h. schlechthin nothwendige Handlungsweisen für alle denkende Wesen sind, so, daß ohne sie gar nicht gedacht werden kann? Wenn man nicht über das empirische Bewußtseyn hinausgehet, und sie aus der Natur der Intelligenz an sich ableitet, was kann man denn in diesem Falle anders behaupten, als daß sie Thatsachen unseres bisherigen Bewußtseyns waren? Aber ist denn unser Bewußtseyn, insofern es als bloße Thatsache betrachtet wird, die absolut nothwendige Form für alle übrigen Intelligenzen, die außer dem Menschen denkbar sind? Und ist unser bisheriges Bewußtseyn, als bloße Thatsache, auch nur die wesentliche Form des Bewußtseyns für uns in Absicht auf die ganze Unendlichkeit unserer Existenz? Und wie kann ich endlich mit Zuverlässigkeit wissen, daß

die

die Art, wie ich das Mannigfaltige bisher zusammengefaßt habe, oder die Form meines individuellen Bewußtseyns auch nur für alle übrigen Menschen wesentlich, und folglich nrthwendig sey, wenn ich diese Form nicht aus der Natur der Intelligenz abzuleiten fähig bin, sondern mich bloß mit dem Gegebenseyn derselben begnüge? Was kann ich denn in diesem Falle anders behaupten, als daß ich bisher das Mannigfaltige auf diese, und diese Art zusammengefaßt habe? Kann ich denn aus dieser bloßen Thatsache den Schluß machen, daß es schlechthin so geschehen mußte, und daß diese Form zu allen Zeiten für mich, für alle Menschen, ja sogar für alle denkbaren Intelligenzen außer dem Menschen absolut nothwendig sey? So wenig die Materie meines bisherigen individuellen Denkens, insofern es, ohne Rücksicht auf seine Gründe, als bloße Thatsache betrachtet wird, für mich in der ganzen Unendlichkeit meiner Existenz, und noch dazu für alle vernünftige Wesen von mir als schlechthin nothwendig betrachtet werden kann, so wenig kann die Form desselben, als Thatsache, auf absolute Nothwendigkeit, und Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Jede Thatsache, als solche, ist so lange zufällig, als bis man ihren einzig möglichen Grund eingesehen hat. Warum machen denn die Kantianer in Absicht auf diesen Satz, dessen unläugbare Richtigkeit sie, sobald sie es mit den antikantischen Empirikern zu thun haben, mit einer Prahlerey, die ihres

res gleichen nicht hat, voraussetzen, eine Ausnahme, sobald von ihren Thatsachen des Bewußtseyns, und insbesondere von den sogenannten Kategorien die Rede ist? Verändert hier die Thatsache ihre Natur, weil man sie von einer andern Thatsache, der Empfindung, als der Materie des Denkens, trennt, und sie dann durch einen Umweg aus der Logik schöpft, nachdem man sie selbst in dieselbe hineingetragen hat? Hat denn hier ein anderer Unterschied statt, als daß die Verbindungsarten des Mannigfaltigen einmal in Verbindung mit dem Stoffe des Denkens (dem Empfindbaren), das anderemal von demselben getrennt im Bewußtseyn vorkommen? Kann das, was an sich nie Gesetz seyn kann, wie jede Thatsache, als solche, durch eine bloß logische Operation Gesetz werden? Daß die Kantianer das Widersprechende ihres Verfahrens nicht einsehen, ist gar kein Wunder, indem sie ganz gedankenlose Abdrücke einer fremden Form sind: daß aber eine solche Unphilosophie, wie die ihrige ist, ein so großes Aufsehen erregen, und den größten Theil des gelehrten Publikums berücken konnte, ist unbegreiflich. Aber der Widerspruch, der in ihren Behauptungen, die Kategorien betreffend, herrscht, wird noch auffallender, wenn man bedenkt, daß sie nicht nur bloße Thatsachen zu Gesetzen stempeln, sondern daß sie sogleich wieder aus den Gesetzen bloße Thatsachen machen, und daher die Gesetze aufheben. Dies thun sie durch eine andere Behauptung, nach welcher es unge-

 wiß

wiß seyn soll, ob andere Vernunftwesen außer dem Menschen denselben Formen des Anschauens, und Denkens, wie wir, unterworfen seyen. Was heißt denn das: die Kategorien sind Gesetze des Denkens, anders, als: Sie sind schlechthin nothwendige Handlungsweisen jeder Intelligenz, so, daß ohne sie gar nicht gedacht werden kann? Wie kann man nun behaupten, es sey ungewiß, ob es nicht Intelligenzen geben könne, die nach andern Formen denken? Sind sie einmal Gesetze des Denkens, so müssen sie auch allen denkenden Wesen gemein seyn, so, daß sich gar keine Intelligenz als möglich denken läßt, die jenen Gesetzen nicht unterworfen wäre. Freylich hat die Behauptung, daß die Kategorien Denkgesetze seyen, und daß es doch vernünftige Wesen geben könne, die nach andern Formen denken, Kant selbst in verschiedenen Stellen seiner Kritik aufgestellt, und dies mag den Kantianern, als gedankenlosen Nachbethern des Buchstabens der Kritik, noch zur Entschuldigung dienen. Aber die Frage ist nur, ob das bloße Nachbethen einer widersinnigen Behauptung, die irgend ein großer Mann aufgestellt hat, Philosophie heißen könne. Es hat so mancher große Mann Thorheiten behauptet: warum sollte dies in Absicht auf Kant unmöglich seyn, und warum sollte seine Auktorität handgreiflichen Unsinn decken, oder ihm gar das Gepräge der größten Weisheit aufdrücken? — Nur die crasseste Unwissenheit in Rücksicht auf das Wesen der Philoso-

phie,

phie, nur gänzliche Unfähigkeit zur philosophischen Ansicht der Dinge konnte die Kantianer zu jenem wilden, und übermüthigen Triumphsgeschrey verführen, das sie bey ihren Behauptungen in Betreff der Kategorien über die übrigen philosophischen Partheyen erhoben, indem sie wähnten, in den Kategorien den Schlüssel zu allen Geheimnissen der philosophirenden Vernunft gefunden zu haben, und dadurch bis zur letzten Gränze des Erkenntnißvermögens vorgedrungen zu seyn.

Die Kategorien sollen bloß ihren Grund in der Natur der Intelligenz, nicht aber in den Dingen außer derselben haben; sie sollen bloß auf die Dinge übergetragen, und ihnen als nothwendige Bestimmungen beygelegt werden. Wenn man nun weder wissen kann, was die Intelligenz an sich, noch was die Dinge an sich sind, wie die Kantianer behaupten, wie kann man wissen, was seinen letzten Grund in der Intelligenz, und in den Dingen hat? Und wenn die Kategorien einen höhern Grund voraussetzen, wie kann man behaupten, daß in ihnen der letzte Grund alles Wissens liege? Und wenn man ihren höhern Grund ganz ununtersucht läßt, wie kann man ferner behaupten, daß sie bloß Sinn und Bedeutung haben in ihrer Anwendung auf die Sinnenwelt, und daß sie auf die Gegenstände der übersinnlichen Welt schlechterdings nicht übertragen werden können, so, daß ihnen in diesem Falle reale Bedeutung zukommt?

kommt? Ist ohne bestimmte Einsicht des letzten Grundes der Kategorien diese Behauptung nicht ganz willkürlich? — Aber auch dieses haben die Kantianer ihrem Pabste nachgebethet, ohne daß sie auch nur eine Sylbe davon verstanden. Denn sobald Fichte auftrat, und diese ganz richtige Behauptung auf dem transcendentalen Standpunkte, ob sie gleich auf dem empirischen, über den die Kantianer gar nicht hinaussehen können, ganz falsch ist — in Absicht auf Gott geltend machen wollte, schrieen sie alle aus vollem Halse, Fichte sey ein Atheist. Und warum denn? Weil er behauptete, daß dem schlechthin übersinnlichen Princip, der Gottheit, das Prädikat Substanz, oder andere Prädikate durch die Kategorien bestimmt, an sich nicht zukommen können. Und haben denn die Kantianer nicht eben dieses behauptet, indem sie von allen Dächern predigten, daß die Kategorien nur auf die Gegenstände der Sinnenwelt, keinesweges aber der übersinnlichen angewendet, und als reelle Bestimmungen übertragen werden könnten? Dieses haben sie freylich gethan, und zwar mit einer unerhörten Unverschämtheit, und Verachtung gegen alle, die ihren Worten nicht blind glauben wollten. In dieser Rücksicht waren sie eben sowohl Atheisten, als Fichte. Aber ihr Glück war, daß sie von allem dem, was sie sagten, kein Wort verstanden. Darum verzieh ihnen auch der liebe Gott. Denn sie wußten in der That nicht, was sie thaten. Es wird auch keinem Ver-

nünf-

nünftigen einfallen, sie auch nur des Atheismus für fähig zu halten. Dafür ist durch den Mechanismus ihrer Vernunft gesorgt, aus dem sie nie heraus treten können. Zudem ist es ja bey ihnen nur darum zu thun, das blindgläubig nachzusprechen, was Kant gesagt hat. Dieser hat aber mit deutlichen Worten erkläret, daß, obgleich in der theoretischen Vernunft nicht der geringste Grund für die Realität der Idee der Gottheit liege, diese dennoch hinreichend durch die praktische begründet sey. Sollte sich aber auch noch so evident zeigen lassen, daß die praktische Vernunft, nach dem Sinne der Kantianer, ganz von der theoretischen abhänge, und daher die Realität der Gottheit eben so wenig begründen könne, als die theoretische, so thut dies ihrem starken Glauben doch nicht den geringsten Abbruch, indem derselbe durch das mächtige Mühlrad der Auktorität in beständiger Bewegung, und Lebhaftigkeit erhalten wird. Sie sind in diesem Stücke jenem eifrigen Katholiken gleich, dessen Glauben die katholischen Asceten nicht genug rühmen können, und zum Muster aufstellen. Der Rechtgläubige, von dem hier die Rede ist, wurde auf dem Todesbette von dem Teufel in Betreff des Glaubens versucht, aber vergebens. Der Teufel wollte in ihm Zweifel erregen, und daher fragte er ihn: Was glaubst du? Der Kranke antwortete: Ich glaube, was die katholische Kirche glaubt. Was glaubt denn die katholische Kirche? — Was ich glaube. Aus dieser un-

unüberwindlichen Verschanzung ließ sich der Kranke schlechterdings nicht heraustreiben; und so mußte der Satan beschämt abziehen.

§. 144.

Die Formen des Anschauens und Denkens sind den Kantianern das eigentliche, und einzige Transcendentale, das allen unsern Erkenntnissen zum Grunde liegt, und a priori erkannt werden kann. In der haarkleinen Zergliederung dieser Formen, und der daraus hervorgehenden Resultate bestehet ihre ganze Transcendental-Philosophie. Darauf gründet sich ihr ganzer Reichthum der vorgeblichen Erkenntnisse a priori, worauf sie äußerst stolz sind, und in deren Besitze sie mit verächtlichem Blicke auf diejenigen herabblicken, die behaupten, daß alle Erkenntnisse aus der Erfahrung entspringen. Sie können den Unsinn dieser Behauptung nicht genug anstaunen, und nicht lächerlich genug machen, ohne zu bedenken, daß auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, nach welchem das gegebene Bewußtseyn die einzige Quelle der Erkenntnisse ist, und auf dem sie selbst stehen, keine andere Behauptung, als diese, möglich ist, und daß folglich ihre Gegner ganz consequent denken, sie aber aus denselben Prämissen ganz widersinnige Resultate ziehen. Sie wollen andern den Staar stechen, und sind selbst mit unheilbarer Blindheit geschlagen. Wie kommen denn die-

diese Philosophen, die auf den erträumten Schatz ihrer Erkenntnisse a priori so stolz sind, deren Philosophie aber durchaus von hinten ausgeht, und dahin, als zum letzten Ziele, zurückkehret, — wie kommen sie zu jenen Kenntnissen? Durch eine absolute Synthesis des Bewußtseyns — dadurch, daß sie die Frage lösen, wie Bewußtseyn an sich möglich sey? Nein, durch bloße Analysis des gemeinen Bewußtseyns, oder dessen, was im Bewußtseyn gegeben ist, das sie bald bloß seiner Form nach betrachten, und dadurch empirische Logik, bald wieder mit der Materie verbinden, und dadurch empirische Psychologie zu Stande bringen. Eigentliche Metaphysik giebt es nach ihnen gar nicht. Ihre Metaphysik besteht in der durchgeführten Behauptung, daß es gar keine Metaphysik gebe. Davon machen sie gar keinen Hehl, sondern suchen es weitläufig durch alle Theile der Metaphysik zu beweisen. Man sehe z. B. Herrn Jakobs Methaphysik. Diese bestehet einzig in der Zergliederung des Erkenntnißvermögens, woraus denn gezeigt wird, daß es weder eine rationale Ontologie, noch eine rationale Psychologie, Cosmologie, und Theologie gebe. Der Grund von allem ist, weil das Erkenntnißvermögen schlechterdings von Objektivität abhängig ist, und dadurch bestimmt wird. Nach dieser Ansicht ist es der philosophirenden Vernunft unmöglich, eine absolute Synthesis des Bewußtseyns zu Stande zu bringen, oder das ursprüngliche Bewußtseyn, unabhängig von aller Objek-

jektivität, durch bloße Selbstthätigkeit zu construiren; das Philosophiren ist nichts, als ein ewiges Analysiren dessen, was gegeben ist. Das, worauf man durch die bloße Analyse kommt, ist immer ein Etwas, das durch ein höheres Etwas begründet ist, ohne daß man je das Absolute erreicht, so, daß man bestimmen könnte, ob es eine materielle, oder geistige Substanz wäre. Die Ideen des absoluten Subjekts, des absoluten Grundes, und des absoluten Ganzen haben hier keinen andern Sinn, als daß wir uns überzeugt halten sollen, das Absolute sey durch uns nie zu finden, ob wir gleich unsere Untersuchungen in Rücksicht auf dasselbe nie als geschlossen ansehen, sondern durch unausgesetztes Aufsuchen höherer Gründe dessen, was wir bereits bestimmt haben, uns dem Absoluten immermehr nähern sollen. Aber diese Annäherung ist nur scheinbar. In eben dem Verhältnisse, als wir uns höherer Gründe bemächtigen, ziehet sich das Absolute zurück, und ist auf der höchsten Stufe der Abstraktion eben so weit entfernt, als bey der niedrigsten. Dies ist auf dem Standpunkte der theoretischen Vernunft, die keine ursprüngliche Synthesis kennet, sondern immer an Analysis gebunden ist, nicht anders möglich. Und daher ist auch der Skepticismus hier unvermeidlich. Ist die Vernunft ursprünglich theoretisch, und gehet die praktische erst aus der theoretischen hervor, so kann man aus dem unendlichen Kreise der Objekte nie heraustreten; eines ist immer durch

das

das andere, bis ins Unendliche fort, bestimmt; ein eigentlich transcendentales Objekt, bey dem man stehen bleiben könnte, ist schlechthin unmöglich; ist ein offenbarer Widerspruch. Unser Erkenntnißvermögen ist nie selbstbestimmend, sondern immer durch ein vorschwebendes Objekt bestimmt, dessen ursprüngliches Wesen nie ergründet werden kann. Unser vorgebliches Wissens bildet eine unendliche Kette, die keinen letzten festen Ring hat, und daher durchaus keine Haltung hat.

§. 145.

Hieraus erhellet nun, was das ewige Berufen auf Formen a priori, auf transcendentale Bestimmungen von Seiten der Kantianer zu bedeuten hat. Was eigentlich a priori, oder transcendental ist, davon wissen sie nicht nur gar nichts; sondern es gehet auch aus ihren Prämissen hervor, daß weder sie, noch andere Philosophen je etwas davon wissen können. Was sie a priori, oder transcendental nennen, ist bloß das Resultat der Zergliederung dessen, was ihnen vor der Nase liegt — logische Formen. Sie sollten das lebendige Princip, das dem organischen Ganzen des Bewußtseyns zum Grunde liegt, nachweisen; um diesen Zweck zu erreichen, töden sie erst die Intelligenz durch das fatale Ding an sich, und zergliedern dann bis auf die kleinsten Bestandtheile den todten Cadaver.

läßt

läßt sich denn durch die bloße Zergliederung etwas finden, was in keinem Theile liegen kann, da es im Ganzen nicht liegt? Ihr Stolz also auf ihre vermeyntlichen Kenntnisse a priori; ihr lächerliches, und wildes Triumphgeschrey über die Empiriker, die es geradezu heraus sagen, daß keine eigentliche Kenntniß a priori möglich sey, sondern daß jede Erkenntniß aus Erfahrung entstehe; ihr thörigter Wahn, daß nur sie das Ziel der philosophirenden Vernunft erreicht haben — alles dies ist nur die Folge einer Unwissenheit, die auf dem Gebiete der Philosophie noch nie zum Vorschein gekommen ist. Die Kantianer sind also nichts, als Empiriker; aber die widersinnigsten unter allen, da sie das Erkenntnißvermögen durchaus von Objektivität abhängen lassen, und sich dennoch mit Erkenntnissen a priori brüsten, die nach dieser Voraussetzung schlechterdings unmöglich sind. Kant hat durch eine vollständige Kritik der theoretischen Vernunft gezeigt, daß auf dem ganzen Gebiete der theoretischen Vernunft kein fester Grund des Wissens anzutreffen sey. Das heißt nicht, wenn anders in der Kritik ein vernünftiger Sinn liegen soll, daß gar kein fester Grund zu finden, sondern nur, daß er auf diesem Wege nicht zu finden sey. „Bisher nahm man „an, sagt Kant (Vorrede XVI), alle unsere Er„kenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; „aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch „Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß

er-

„erweitert (nicht durch bloße Analysis entwik=
„kelt) würde, giengen unter dieser Voraussetzung
„zunichte." (Der Grund davon ist, weil in dem
Objekte, insofern es dem Erkenntniß vorausgesetzt wird,
auch durch die vollkommenste Bestimmung, die auf
dem analytischen Wege vorgenommen wird, immer noch
etwas übrig bleibt, das einen höheren Bestimmungs=
grund voraussetzt, so, daß man nie auf das kommen
kann, was eigentlich a priori, oder transcendental ist.
Und so lange der transcendentale Grund nicht gefun=
den ist, kann von Philosophie gar nicht die Rede
seyn. Durch das Analyliren des Empirischen kann
auch keine andere Wissenschaft, als bloß empirische,
zu Stande kommen. Was man hier Philosophie nen=
net, ist nichts, als empirische Logik, und Psycholo=
gie, wo alle ausgehängten Schilde der sogenannten
transcendentalen Deduktionen nur ein Beweis der Un=
wissenheit derer sind, die sie ausgehängt haben.)

„Man versuche es daher einmal, fährt Kant fort,
„ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit
„besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegen=
„stände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten,
„welches so schon besser mit der verlangten Möglich=
„keit einer Erkenntniß derselben a priori zusammen
„stimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben
„werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so,
„als mit den ersten Gedanken des Copernicus be=
„wandt,

„wandt, der, nachdem es mit der Erklärung d
„Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn e
„annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um de
„Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelinge
„möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und da
„gegen die Sterne in Ruhe ließ." Aber von diese
Idee Kants, die einzig zum Ziele führet, die er aber nur angedeutet, nicht ausgeführt hat, verstunden die Kantianer kein Wort. Sie heißt im Grunde nichts anders, als: Da nach dem Gesichtspunkte der theoretischen Vernunft, nach welchem der Begriff der Objektivität der höchste ist, in Rücksicht auf das Transcendentale schlechterdings nichts auszurichten ist, so muß man von der rein praktischen Vernunft ausgehen, nach welcher das Erkenntnißvermögen nicht von der Objektivität, sondern diese von jenem abhängt. Es muß gezeigt werden, daß die Vernunft nicht theoretisch seyn könne, wenn sie nicht ursprünglich praktisch ist; daß alle Realität, nicht von einer Analysis des Gegebenen, sondern von einer absoluten Synthesis des Bewußtseyns an sich, wodurch uns erst Objekte entstehen, und uns etwas gegeben werden kann, abgeleitet werden müsse. Auf diese Art wird das Transcendentale nicht durch Schlüsse gesucht, und gefunden, sondern ohne alles Räsonnement absolut gesetzt; und aus dieser absoluten Voraussetzung des Absoluten wird die Möglichkeit des Denkens überhaupt erst abgeleitet. Hier werden nicht die Gründe von

ir-

irgend etwas Gegebenen, sondern die Bedingungen des absolut Gesetzten aufgesucht. Dieses Geschäft wird so lange fortgesetzt, bis man alle Bedindungen gefunden hat, und zu dem absolut Gesetzten zurücke gekommen ist, wodurch das Letztere vollständig bestimmt wird, so, daß gar nichts mehr übrig bleibt, das unbestimmt, oder unbestimmbar wäre. Von dem Bestimmten, das gegeben ist, führt kein Weg zur Vollständigkeit der Gründe, zu einem letzten absoluten Grunde. Aber von dem Absoluten, das nie gegeben seyn kann, sondern absolut gesetzt werden muß, führt nothwendig ein einzig möglicher Weg, der hier statt hat, zur Vollständigkeit der Bedingungen, zum absolut Unbedingten. Hier wird nicht gefragt nach den Gründen des Gesetzten, sondern nach den Bedingungen. Die Reihe der Glieder ist nothwendig unendlich, wenn man von irgend einem Bestimmten ausgehet, und nach dem Bestimmungsgrunde fragt. Das ist das gränzenlose Gebiet der Erfahrung. Aber die Reihe der Glieder ist endlich, und durchaus zu bestimmen, wenn man das Absolute absolut setzt, und dann die Bedingungen desselben untersucht. Man muß hier zuletzt auf eine Bedingung kommen, die wieder unmittelbar zum Absoluten führt, wodurch der ganze Kreis der Bedingungen geschlossen ist. Nur die Idee der Freyheit ist absolut; denn nur sie kann als ein absolutes Selbstbestimmen, das von keinem Objekte abhängt, gesetzt werden. Von dieser Idee muß also ausgegangen, und von Bedingung zur Bedingung fortgegangen werden, bis der

Kreis

Kreis der Bedingungen geschlossen ist. Dadurch w das Absolute durchgängig bestimmt, und erhält al lute Realität. Alles, was immer als Bedingung d selben gesetzt werden muß, damit das Absolute de bar werde, ist eben so gewiß, als das Absolute selb Auf solche Art wird das, was Anfangs nur zu Versuche als der Grund aller Realität gesetzt wir wirklich mit absoluter Nothwendigkeit als real, un als der Grund aller Realität anerkannt, indem d ganze Erfahrung, ihrem Wesen nach, daraus deducir und systematisch dargestellt wird. Man sieht ein daß die absolute Voraussetzung als der einzig möglich letzte Grund der ganzen Erfahrung gedacht werden müsse. Nur das, von dem gezeigt werden kann, daß es als Erklärungsgrund, absolut gedacht werden müsse, hat absolute Realität. Es giebt überhaupt keine andre Realität, als die des nothwendigen Denkens. Da, wo das nothwendige Denken aufhört, fängt das Gebiet des Möglichen, und Erdichteten an. Das Ding an sich hat keine Realität, weil gezeigt werden kann, daß es als Erklärungsgrund der Erfahrung nicht gedacht werden müsse. Es ist eine bloße, und zwar widersinnige Erdichtung, indem gezeigt werden kann, daß der Begriff des Dinges an sich ein Widerspruch ist.

§. 146.

Nach den Kantianern sollen auch mehrere Grundprincipien möglich seyn, so, wie es mehrere

Grund-

Grundkräfte des menschlichen Geistes geben könne. Aber haben denn diese Grundprincipien, so, wie die Grundkräfte etwas mit einander gemein, oder nicht? Ist das erste, so muß gerade das, was sie alle gemein haben, das höchste Grundprincip, die höchste Grundkraft seyn, wodurch die übrigen bestimmt sind, so wie die Arten durch ihre gemeinschaftliche Gattung bestimmt sind. Aber das höchste Grundprincip, als Gattung betrachtet, entstehet nicht durch Analysis, sondern durch absolute Thesis, und Synthesis; es bestimmt sich selbst zur Gattung. — Ist das zweyte, wie kann ich denn sagen: Ich habe diese Grundkräfte, in *mir* liegen ursprünglich diese Grundprincipien? Wie kann *Einheit* des Bewußtseyns statt haben? Der Mensch ist unter dieser Voraussetzung nicht *Einheit*, sondern er ist *Zweyheit*, *Dreyheit*, *Vierheit* u. s. w. Das menschliche Wissen ist dann einer Schnur ähnlich, deren Fäden nirgendswo zusammenhängen, sondern in der Hölle, im Himmel, auf der Erde, im Monde, im Jupiter, Saturn, u. s. w. zerstreut liegen, folglich durch *mich* auf keine Art verbunden werden können; und doch soll es *Eine* Schnur seyn. Wir könnten in diesem Falle von keinem Grundprincip zum andern, von keiner Grundkraft zur andern übergehen, noch sie in einem Bewußtseyn zusammenfassen; sie wären also für uns gar nicht, da wir nichts von ihnen wissen könnten. Es ist lächerlich, wenn die

Kantianer die Realität mehrerer Grundprincipien des menschlichen Wissens in den Kategorien wollen gefunden haben. Die Kategorien sind in dieser Rücksicht eben das, was den orthodoxen katholischen Theologen in Betreff der Transsubstantiations-Lehre die Accidenzen ohne Subjekt sind. Es sind lauter Wunderdinge, die ohne Halt in der Luft hängen.

§. 147.

Aus allem dem, was wir bisher gesagt haben, erhellet, daß die hochgepriesene Philosophie der Kantianer weiter nichts ist, als ein Aggregat von den widersinnigsten Behauptungen. Was sie für die *einzig wahre* Philosophie auskramen, und in einem marktschreyerischen Ton anpreisen, ist der widersprechendste Empirismus, und Dogmatismus. Weit gefehlt, daß sie den positiven, und negativen Dogmatismus, nämlich den Materialismus, Idealismus, und Skepticismus über den Haufen geworfen, haben sie vielmehr diese einander widersprechenden Systeme durch ihre Grundprincipien zugleich in Schutz genommen, und sich als Philosophen dargestellt, die nicht einmal *einiger* Consequenz fähig sind. So irrig auch der alte Dogmatismus in den ersten Grundsätzen des Idealismus, Materialismus, und Skepticismus ist, so kann man ihm doch das gebührende Lob der Consequenz nicht absprechen. Aber unsere neuen Dogmatiker im kri-

kritischen Gewande gehen nicht bloß von einem irrigen Grundsatze aus, sondern häufen Widersprüche auf Widersprüche. Sie sind daher weit ärmere Sünder, als die sind, welche sie bekehren wollen; und verdienen in den Augen der Vernunft, gegen die sie sich mehr versündigten, als man sich je durch die jämmerlichsten Ausgeburten versündigt hatte, um so weniger Gnade, je übermüthiger sie bey ihrem höchsten Unsinn auf eingebildete Weisheit trotzen; je hartnäckiger sie behaupten, das non plus vltra des Erkennbaren erreicht zu haben; je verächtlicher sie auf jeden, auch noch so ehrwürdigen Denker herabblicken, je unverschämter sie Männer, die ihre Thorheiten nicht anbethen wollen, und deren Schuriemen sie nicht auflösen können, öffentlich höhnen, lästern, und mißhandeln; kurz je verstocktere Sünder sie sind. Ihre Denkart ist überhaupt so beschaffen, daß sie an und für sich allen Weg zur Besserung verschließt. Sie ist das, was die Theologen Sünde wider den heiligen Geist nennen.

Wie sehr sie die Wahrheit hassen, und verfolgen, hat vorzüglich der Vorfall mit Fichte gezeigt. Aber was für sie das Schlimmste ist, bestehet darinn, daß sie sich bey ihren Angriffen höchst tölpelhaft betragen, und größtentheils selbst zu verstehen geben, daß sie von dem, was sie lästern, keine Sylbe verstehen. Unter denen, die wider Fichten auftraten, bekannten

vie-

viele selbst, daß sie bisher von den Fichteschen Schriften gar keine Notiz genommen haben. Und wenn sie dieß auch nicht ausdrücklich sagen, so erhellet es doch sonnenklar aus ihren Einwürfen, daß sie entweder dieselben nicht gelesen haben, oder das von weiten nicht ahnden, worinn das Wesen der Transcendental-Philosophie besteht, deren Stifter Fichte ist. Einen neuen Beweis der Unwissenheit und Unverschämtheit zugleich legte unlängst der Recensent des ersten Bandes meiner Darstellung des Fichteschen Systemes in der Erlanger Litteraturzeitung Nro. 25. dieses Jahrganges an den Tag. Die Einwürfe, die der hochweise Kritiker — eine aus lauter Lumpen der Kritik zusammengeflickte Puppe — macht, betreffen nicht sowohl die Darstellung, als vielmehr das Fichtesche System überhaupt, und sind lauter neue Belege des Unsinnes in kantischer Uniform. Da mir hier der Raum zu kurz ist, so werde ich die Beweise der Unwissenheit, die Recensent in Betreff des Wesens der Philosophie geäußert hat, bey einer andern Gelegenheit pünktlich vorlegen. Nur die Unverschämtheit, deren er sich schuldig gemacht hat, kann ich hier nicht unberührt lassen. Es ist doch unverschämt, eine Schrift zu recensiren, und über ein System abzusprechen, wovon einem das eigne Bewußtseyn sagen muß, daß man nicht eine Sylbe davon verstehet. Dies konnte selbst der großsprecherische Recensent nicht verhehlen. So laut sprach sein Gewissen

wi-

wider seine Unternehmung. Was der Schadischen Darstellung zur Empfehlung dienen kann, sagt Recensent gleich im Eingange der Recension, bestehet darinn, daß Fichte die Treue derselben verbürgen soll. Also wissen Sie nicht selbst, mein Herr, ob meine Darstellung mit dem Fichteschen Systeme übereinstimmt, oder nicht; und können daher das nicht aus eigner Einsicht dem Publikum versichern, sondern bedürfen dazu einer Auktorität? Freylich wäre es erst unumgänglich nöthig, das Fichtesche System durchaus zu verstehen, um bestimmen zu können, ob meine Darstellung desselben treu sey. Aber da sagt Ihnen denn Ihr eignes Gewissen, daß Ihnen jeder Satz dieses Systemes ein eben so undurchdringliches Geheimniß sey, als die Natur des Dinges an sich, worauf Sie Ihre Philosophie gründen. Aber Ihr Gewissen hätte Ihnen auch sagen sollen, daß es Sünde sey, etwas zu lästern, was ganz außer Ihrem Gesichtskreise liegt. Doch darum sind Sie auch Kantianer; denn bey diesen ist Unverschämtheit Verdienst. Aber Sie sollten doch nicht so gar tölpelhaft zu Werke gehen, und noch vor Ihrem Ausspruche bekennen, daß Sie von der Sache, die Sie eben abzuurtheilen Willens sind, nichts verstehen. Sie müssen bey Ihrer Großsprecherey consequenter verfahren, um Ihre Unwissenheit zu decken.

Der

Der zweyte Zug von Unverschämtheit des Recensenten bestehet darinn, daß er Fichten unedler Mittel zur Erreichung seines Zieles beschuldigt. Und aus welchem Grunde? Dieser ist in der That so beschaffen, wie das Ding an sich der Kantianer, von dem man gar nichts wissen kann. „Warum hat wohl der „Darsteller, sagt Recensent, Herrn Kiesewetter, „zum Choragen der Kantischen Parthey gewählt?" Recensent scheint vorauszusetzen, daß es zwischen Fichte, und mir verabredet worden sey, Herrn Kiesewetter lächerlich zu machen, und dadurch vielleicht gar zu stürzen. Und wo ist denn der Beweis von dieser Voraussetzung, die eines Kantianers ganz würdig ist? Davon findet man nirgends eine Spur. Daß es die Absicht der Kantianer war, Fichten zu stürzen, das ist eine unläugbare Thatsache. Aber so wie man gänzlich den Geist seiner Philosophie verkennt, so verkennt man auch seinen Charakter, der einer so unedlen Gesinnung, die ihm Recensent zutraut, gar nicht fähig ist. Die Kantianer mögen weit besser seyn, als ihre Philosophie. So viel ist aber unläugbar, und es läßt sich bis zur Evidenz beweisen, daß die Philosophie der Kantianer das theoretisch lehret (bey gehöriger Consequenz), was schlechte Menschen praktisch ausüben.

(Ende des zweyten Theiles.)

Einige der vorzüglichsten Verbesserungen

des ersten Theiles.

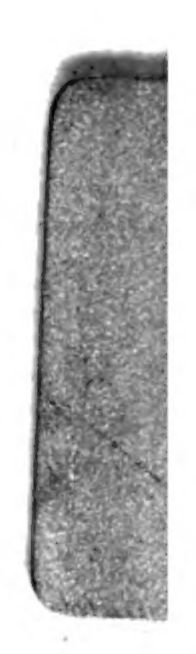
Seite	Zeile		statt		lies —
IV	14	=	prosaeum	=	profanum.
VII	4	=	Wiederhollungen		Wiederholungen.
99	17	=	es	=	er.
110	16	=	so	=	sonst.
145	9	=	Denkens	=	Denkers.
151	11	=	aufspiegelt	=	abspiegelt.
151	26	=	denken	=	deuten.
158	1	=	an sie	=	an ihn.
179	11	=	von jenen	=	von jenem.
209	15	nach dem Wort, übersteigt, s. hinzu: übernimmt.			
272	24	=	bestimmtes	=	unbestimmtes.
285	2	=	das	=	daß.
285	23	=	er	=	es.
296	16	=	solchen	=	solchem.
306	1	von unten	be	=	sie.
308	9	=	auf einen	=	auf einem.
314	2	von unten	allso	=	also.
315	10	=	Nichtkönners		Nichtkönnens.
320	7	von unten	Philosoph	=	Philosophie.
322	6	=	Denker	=	Denken.
324	1	von unten	Urthile	=	Urtheile.
326	9	=	Begeiff	=	Begriff.
326	12	=	ede	=	jede.
326	7	von unten	Frunde	=	Funde.

Des

Des zweyten Theiles.

Seite	Zeile		statt		lies —
5	13	=	daß	=	das.
9	9	=	ihrem	=	ihrer.
13	9	=	Materialismä		Materialismus.
14	9	=	er	=	es.
15	13	=	den	=	der.
17	17	=	letztern	=	letztere.
40	8	von unten	dadurch	=	durch.
67	10	v. u.	ihr del.		
67	11	v. u.	nicht	=	nichts.
69	11	v. u.	erste	=	ersten.
71	3	=	Grad	=	Zustand.
71	9	=	den Sieg		der Sieg.
81	2	=	Lichtpfunken		Lichtfunken.
84	3	v. u.	schwerfälliger		schwerfälliges.
90	9	v. u.	theils durch Verwechselung	=	ist theils durch Vermengung, theils ꝛc.
96	8	v. u.	duch	=	auch.
188	2	v. u.	mit dem	=	auf den.
188	1	v. u.	und der	=	und die.
189	3	=	nndern	=	andern.
194	1	v. u.	das	=	daß.

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google